جانِ هرمَن رَنْدَل و جاستوس باکْلِر

درآمدی به فلسفه

ترجمهٔ امیرجلال‌الدین اعلم



جان هرمَن رَنْدَل و جاستوس باکْلِر

درآمدی به فلسفه

ترجمهٔ امیر جلال الدین اعلم

سروش
انتشارات
صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران

John Herman Randall, Jr.
&
Justus Buchler

Philosophy: An Introduction

Translated into Persian By

Amir J. Alam

Soroush Press
Tehran 1996

بها: ۸۸۰۰ ریال

بسم الله الرحمن الرحیم

درآمدی به فلسفه

درآمدی به فلسفه

جان هرمن رَندَل و جاستوس باکْلِر

ترجمهٔ امیرجلال‌الدین اعلم

سروش
تهران ۱۳۷۵

انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران
تهران، خیابان استاد مطهری، تقاطع خیابان دکتر مفتح، ساختمان جام‌جم
مرکز پخش: مجتمع فرهنگی سروش، معاونت بازرگانی، ۶۴۰۴۲۵۵

عنوان: درآمدی به *فلسفه*
نویسنده: جان هرمن رَنْدَل و جاستوس باکلر
مترجم: امیر جلال‌الدین اعلم
چاپ اول: ۱۳۶۳
چاپ دوم: ۱۳۷۵
حروفچینی: لاینوترون انتشارات سروش
این کتاب در سه‌هزار نسخه در چاپخانهٔ انتشارات سروش لیتوگرافی، چاپ و صحافی شد.

فهرست مطالب

بخش ۲
کارکرد تحلیلی فلسفه

بخش ۳
کارکرد نظری فلسفه

سپاسگزاری

از دوستان و سروران ارجمندم عبدالحسین آذرنگ و بهاءالدین خرمشاهی بسیار سپاسگزارم که دستنوشت این ترجمه را به‌دقت خواندند و برای بهبود و پیرایش آن پیشنهادهای گرانبهایی به مترجم ارائه کردند.

ا. ج. اعلم

دربارهٔ نویسندگان

جان هِرمَن رَندَل (پسر) John Herman Randall, Jr. استاد فلسفه در دانشگاه کلمبیای امریکا است. برخی از مصنفات او عبارت‌اند از:

1. *The Making of the Modern Mind*[1]
2. *Aristotle*[2]
3. *Nature and Historical Experience*[3]
4. *The Career of Philosophy*[4]
5. *Plato: Dramatist of the Life of Reason*[5]

جاستوس باکْلِر Justus Buchler استاد فلسفه در دانشگاه ایالتی نیویورک است. برخی از مصنفات او عبارت‌اند از:

1. *Toward a General Theory of Human Judgment*[6]
2. *Nature and Judgment*[7]
3. *The Concept of Method*[8]
4. *Metaphysics of Natural Complexes*[9]

---

۱. *سیر تکامل عقل نوین* [ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳]
۲. *ارسطو*
۳. *طبیعت و تجربهٔ تاریخی*
٤. *مشی فلسفه*
٥. *افلاطون: نمایشگر زندگی عقل*
٦. *به‌سوی یك نظریهٔ کلی دربارهٔ داوری انسان*
۷. *طبیعت و داوری*
۸. *مفهوم روش*
۹. *متافیزیك مجموعه‌های طبیعی*

بخش ۱

کارکرد تفکر فلسفی در زندگی انسان

فصل ۱

فلسفه چیست؟

دادن تعریفی رسمی و رضایت‌بخش از فلسفه بسیار دشوار است. زیرا فلسفه به آن اشتغالهای گرانمایهٔ دیگر انسان در جامعهٔ آرمانی یعنی هنر و علم و دین می‌ماند. هر تعریفی که از این اشتغالها بدهند گویای برداشت فردی و محدود است، شیوهٔ انجام یافتن آنها را در حوزهٔ فرهنگی شخص تعریف‌کننده باز می‌تاباند، و همان‌قدر مانع است که جامع. هر تعریفی از فلسفه تنها فلسفه‌های مشخصی را می‌شناساند که آدمیان تقریر کرده‌اند، مسائلی را باز می‌نماید که از دل آن فلسفه‌ها روییده‌اند، و نمودار کارکرد ویژه‌ای است که تفکر فلسفی در زندگانی خود آنان و در حیات فرهنگیشان داشته است. به سخن دیگر، فلسفه اشتغالی انسانی و فرهنگی است که باید آن را پژوهید، نه لفظی صرف که به تعریف درآورد. هر تعریفی باید از تحلیل دقیق آنچه آدمیان هنگام فلسفه‌پردازی[1] می‌کرده‌اند و از وجه تمایزش با آنچه هنگام پرداختن به اشتغالهای فرهنگی دیگرشان می‌کنند پدید آید. مرزهای این اشتغالهای گوناگون بسیار مبهم‌اند، و تعریفهای مختلف نشانهٔ مرزبندیهای کمابیش خودسرانه‌اند.

فلسفه و دین، علم، و هنر. تفکر فلسفی براستی پیوندهایی نزدیك با دین و علم و هنر دارد، و در اوج سیر خود کوشیده است تا بر بنیاد عقلی همان کاری را بکند که دین همواره به شیوهٔ عملی و عاطفی کرده است: یعنی درپی آن است که زندگی آدمی را در رابطه‌ای خرسندی‌بخش و معنی‌دار با جهانی که بشر خویشتن را در آن می‌یابد بنهد، و گونه‌ای فرزانگی در راهبرد امور انسانی فراهم آورد. انتقاد تأمل‌آمیز[2] از باورهای دینی و اخلاقی، سرآغاز تاریخی فلسفه است، و از آن گاه باز فلسفه هرگز این بینش انتقادی را فرو نگذاشته است. اما فلسفه به لحاظ روشهایش بیشتر پیوستهٔ علم[3] بوده است، حتی زمانی که به مفروضات و نتایج علمی[4] غالب در روزگاری معین دیدی سخت

1. philosophizing 2. reflective 3. science 4. scientific

نقادانه داشته است. به واقع، اندیشهٔ فلسفی و علمی با هم زاده شدند؛ و تماسهای نو به نو با مفاهیم[5]، روشها، و معیارهای پژوهش علمی بارها در تأمل[6] فلسفی جان تازه دمیده است. و سرانجام، آن نگرشهای فراگیر به جهان و سرنوشت آدمی که به منزلهٔ دستگاههای[7] بزرگ فلسفی اندیشهٔ نظری[8] گرامیشان می‌داریم، بی‌گمان در زمرهٔ سترگترین دستاوردهای هنری روح بشر به‌شمارند. براستی، فیلسوفان بلندپایه از موهبت تخیل شاعرانه، تیزبینی انتقادی، تقوای فطری، و بینش معنوی بهره‌ور بوده‌اند.

تفکر فلسفی چنان همبستگی نزدیکی با همهٔ دیگر نهادهای بنیادین فرهنگی جامعهٔ بشری داشته است که مشرب عقلی عام یك عصر — یعنی جهان‌بینی همه‌گیر، روشهای متمایز اندیشیدن، مفروضات بی‌چون و چرا، و حال و هوای عقیدتیش — را بسا «فلسفه» آن دوره می‌نامیم. ولی این وجه استعمال برای شناساندن کارکرد[9] خود تفکر فلسفی به هیچرو بسنده نیست؛ تفکر فلسفی هم خودآگاهانه‌تر است و هم در کار نقادی، تحلیلی‌تر. در هر زمانه کسانی هستند که با آگاهی بر این مشرب عقلی متمایز، آن را در قالب بیانی دستگاه‌مند[10] می‌ریزند یا درپی دگرگون کردن برخی رُویه‌هایش برمی‌آیند. هم اینان‌اند که تفکر فلسفی واقعی را پیش می‌برند و سزاوار نام «فیلسوف»اند، زیرا به تحلیل *آگاهانهٔ* روشهای اندیشیدن، و به تقریر[11] *آگاهانهٔ* جهان‌بینی ویژه‌ای دلمشغول‌اند.

آیا فلسفه تفکر انتقادی و تأمل‌آمیز است؟ به لحاظی از «فلسفه» یك عصر، یا «فلسفه» یك شخص سخن می‌گوییم، و از آن مجموع باورها را اراده می‌کنیم. ولی آنچه مقتضی تفکر فلسفی است، بسی بیش از صرف داشتن یك رشته باورهاست. می‌شود گفت که هر کس از جامعه‌اش فلسفهٔ معینی را جذب می‌کند؛ اما این بدان معنی نیست که پس هر کس خود یك فیلسوف است. زیرا فقط گروه انگشت‌شماری آن *نگرش انتقادی* یا *تأمل‌آمیز* را دارند که در تفکر فلسفی خاص بایسته است. لزوم این مشرب و روش چندان است که فلسفه را گاه برحسب آن به «تفکر انتقادی و تأمل‌آمیز» تعریف کرده‌اند. اما این تعریف نیز رضایت‌بخش نیست؛ زیرا نه بر خصلت متمایز مسائلی که زمینهٔ تفکر فلسفی‌اند دلالت دارد و نه بر کارکرد متمایز فرهنگی و تاریخی که دقایق آن مسائل را تعیین کرده است. زیرا آنانی که به «عالم» یا «دانشمند»[12] نامبردارند به یقین به شیوه‌ای تأمل‌آمیز می‌اندیشند، و با این همه ما میان فلسفه و علوم خاص فرق می‌گذاریم. وانگهی، پیشه‌ور، صاحب صنعت، کدبانو، و وکیل دعاوی نیز گاه‌گاه به‌نحوی تأمل‌آمیز می‌اندیشند — در واقع، همهٔ انسانها چنین می‌کنند — و با این وصف آنان بضرورت نه فیلسوف‌اند نه دانشمند.

5. concepts 6. reflection 7. systems 8. speculative 9. function
10. systematic 11. formulation 12. scientist

مفاهیم مجرد و نظریه. تفکر فلسفی از حیث یك ویژگی که وجه مشترك آن با اندیشهٔ علمی است، از تفکر تأمل‌آمیز متعارف تفاوت دارد. بدین معنی که تفکر فلسفی *مفاهیم* یا *مجردات*[13] را به کار می‌گیرد، و بر حسب آنها *مبادی*[14] یا *قوانین* را تقریر می‌کند. هنگامی که می‌گوییم فلسفه و علم اشتغالهای «نظری»[15] هستند، معمولاً مراد همین است. فیلسوفان و دانشمندان به تقریر «نظریه‌هایی»[16] که دامنهٔ کاربست آنها گسترده است اعتنا می‌نمایند. این سخن بدان معنی نیست که نظریه‌هایشان از دل مسائل عملی برنیامده‌اند، یا اینکه ربطی به عمل[17] ندارند. نسبت میان نظریه و عمل خود مسئله‌ای فلسفی است که محل اختلاف بسیار بوده است. باری، تاریخ بارها ثابت کرده است که در عالم عمل ارزش هیچ چیز چون «نظریهٔ ناب» نیست. اما آدم متعارف پروای ویژه‌ای به چنین مجردات ندارد. صاحب صنعت بضرورت اقتصاددان نیست، و وکیل دعاوی بضرورت فیلسوف حقوق نیست. دلبستگی آنان پیش از هر چیز به هدفهای خاصی است، و به مفاهیم و مبادی فقط تا جایی که اینها بر موقعیت معینی انطباق یابند توجه می‌نمایند. از سوی دیگر، فیلسوف و دانشمند نخست به مفاهیم و مبادی دلبسته‌اند و در وهلهٔ دوم در اندیشهٔ شمول و کاربست آنهایند — ولو مفاهیم و مبادی خاص مورد توجهشان چه‌بسا همبستگی بسیار زیادی با فعالیتها و مسائل جامعه‌شان داشته باشند. در تفکر تأمل‌آمیز متعارف، مردم به فلان داد و ستد، پیروزی در بهمان دعوای حقوقی، تفرج در کوه و صحرا، شرکت در بازیها، نوشتن، جنگیدن، و مهر ورزیدن می‌اندیشند. ولی دانشمند و فیلسوف نه به احوال جزئی بلکه به مفاهیمی کلی دلبسته‌اند که به یاری آنها می‌توان چنین احوال را فهمید و بررسی کرد. بدین‌سان دانشمند به «فایده»، «بها»، «کار»، و «تقاضا»؛ به «دارایی»، «انصاف»، «عقد»، و «جُرم»؛ به «انرژی»، «وزن مخصوص»، «شتاب»، و «چگالی» و جز آن اعتنا دارد. فیلسوف به «تجربه» و «شناخت»، «معنی» و «حقیقت»؛ به «غرض» و «خدا»، «طبیعت» و «ذهن» دلمشغول است.

خصلت انتزاعی و کلی مفاهیم و مبادی، که تفکر فلسفی در آن با تفکر علمی شریك است، همچنین به کار تمیز این دو سنخ از اندیشه می‌آید. مفاهیم هر یك از علوم به حوزه‌های پژوهش ویژه و متفاوت مربوطند. مفاهیم ستاره‌شناسی با پدیده‌های[18] ستارگان، مفاهیم زیست‌شناسی با پدیده‌های حیات، مفاهیم جامعه‌شناسی با پدیده‌های گروههای اجتماعی سر و کار دارند. اما مفاهیم فلسفه این‌گونه محدود نیستند، بلکه گسترده‌تر و عامتر از مفاهیم علوم خاص‌اند و گسترهٔ پهناورتری از پدیده‌ها را فرا می‌گیرند. یك شاخهٔ فلسفه، یعنی مابعدالطبیعه (متافیزیك) را به حسب سنت چنین تعریف کرده‌اند: «علم به وجود از آن روی که وجود است.» یعنی، کاوش در آن ویژگیهای فراگیری

13. abstractions 14. principles 15. theoretical 16. theories 17. practice
18. phenomena

که در هر حوزهٔ پژوهش پدید می‌آیند، و تحلیل مفاهیمی که در قالب آنها چنین ویژگیها بیان می‌شوند ــ مفاهیمی چون «ماده»[19] و «صورت»[20]، «احتمال»[21] و «قانون»، «علت»[22] و «معلول»[23]، «ساخت»[24]، «فعالیت»[25]، و «فراگرد»[26].

مسائل کانونی معنای تجربهٔ آدمی. ولی تفکر فلسفی تنها تفکری انتقادی و تأمل‌آمیز نیست که مانند علم با مفاهیم و مبادی مجرد کار کند. مسائل فلسفه خصلت متمایزی دارند که آنها را از مسائل پژوهش علمیِ تخصصی جدا می‌سازد. این ویژگی صرفاً در آن نیست که مسائل فلسفی از مرزهای علوم جزئی درمی‌گذرند، و در پیوند با تصورات[27] و فرضهای بنیادین در بسیاری حوزه‌های گوناگون پدید می‌آیند. بلکه مسائل خاص و پرشمار تفکر فلسفی، که بسا بسیار فنی و مجرد می‌شوند، بفرجام به دسته‌ای از مسائل کانونی پیوسته‌اند که شعاعوار از آن می‌تابند و اگر چندان که می‌باید پیش بروند، به همان کانون بازمی‌گردند.

«فلسفه» در لفظ به معنای «حکمت دوستی» است، و مدلول «حکمت»[28] میان آدمیان و فرهنگهای گوناگون محل اختلاف بسیار بوده است. حکمت چه نوع شناختی است، و به انواع دیگر شناخت، بویژه به نوعی که «علمی» می‌خوانیم، چگونه ربط می‌یابد؟ یونانیان می‌پنداشتند که پیوند حکمت و علم بسیار نزدیك است. «حکیمان» آنان به خورشید و ماه و ستارگان و جانداران و چگونگی تکوینشان بسیار دلمشغول بودند. نخستین گروهی از یونانیان که سرسپردگیشان را به «حکمت دوستی» یا فلسفه اعلام کردند، فیثاغورسیان بودند. اینان بر آن بودند که فلسفه با شناخت ریاضی پیوند نزدیك دارد، و از همین رو آن را با شور و شوق می‌پروردند. فلسفه بسزا «مادر علوم» نام گرفته است؛ زیرا تفکر فلسفی بارها به برخی مسائل و زمینه‌ها مانند ستاره‌شناسی و ریاضیات روی آورده است که سپس موضوع پژوهش مستقل گشته‌اند. یونانیان دیگر، نظیر هراکلیتوس[29]، باور داشتند که «آموختن چیزهای بسیار، فهم نمی‌آموزد،» و حتی اینکه «حکمت از همه جداست.» ولی این نگرش بیشتر نمودگار سایر فرهنگها بوده است؛ ویژگی اندیشهٔ یونانی را این گفتهٔ ارسطو بهتر می‌نمایاند: «همهٔ آدمیان به طبع خواهان شناختن‌اند.»

باری، رابطهٔ دقیق «حکمت» ــ و لذا فلسفه ــ با گونه‌های دیگر شناخت هرچه باشد، همگان دربارهٔ نوع مسائل کانونیش همداستان‌اند. این مسائل در باب *معنای* زندگی آدمی و جهانی که او خود را در آن می‌یابد، انگیزندهٔ پرس و جویند. سرشت جهانی که انسان در آن می‌زید چیست و به سرنوشت آدمی چه ربطی دارد؟ خود همین سرنوشت چیست؟ آدمی چه اندازه می‌تواند با کردارش در آن تأثیر بگذارد؛ و، در حدود گزینش خویش، چه کارها و اشتغالهایی را باید پیش گیرد؟ ارزنده‌ترین

19. matter 20. form 21. contingency 22. cause 23. effect 24. structure
25. activity 26. process 27. ideas 28. wisdom 29. Heraclitus

زندگانی فردی و جمعی کدام است؟

فلسفه مستلزم شناخت موجود است. هنگامی که تفکر فلسفی را عبارت از اعتنا به امور معنی‌دار در تجربهٔ بشر می‌انگاریم، آشکارا فرض می‌کنیم که دریافته‌های پیشین دربارهٔ جهان را می‌شناسیم. آدمیان اگر بخواهند آنچه را که در تجربه‌شان معنی‌دار است ارزیابی کنند، باید شناخت و درکی از آن تجربه داشته باشند. در حقیقت هیچ‌گونه شناخت، یا شناخت ادعایی، نیست که تفکر فلسفی نتواند آن را سرآغاز تأمل انتقادی خود بنهد؛ و هیچ حیطه یا رویهٔ تجربهٔ آدمی نیست که نتواند برای تفکر فلسفی مایهٔ کار فراهم آورد. البته در طی تاریخ، فیلسوفان همواره کارشان را با آنچه در جامعهٔ خودشان شناخت به شمار می‌رفت، و با باورهای رایج روزگار یا سنت خودشان آغاز کرده‌اند؛ حتی زمانی که کسانی از میانشان چون دکارت و لاك و کانت پنداشته‌اند که «از ابتدای ابتدا» شروع کرده‌اند، بی‌گمان بر همین شیوه رفته‌اند. هر جامعه‌ای خاصه دربارهٔ سرنوشت آدمی و مناسبات بشر با نیروهای چیره در گیتی دارای باورهایی است. این باورها دیرگاهی پیش از آنکه اندیشهٔ انتقادی فلسفی به تأمل در آنها آغاز کند، در پیوند با نهادهای دینی وجود داشته‌اند و بخش بزرگی از مواد و مایه‌های فلسفه را فراهم کرده‌اند. از همان گاه که کوشش برای فهم «علمی» جهان در یونان پدید آمد، و بویژه از زمان احیای پژوهش علمی در دورهٔ پسین قرون وسطی، نتایج علمی را در هر حدودی که بود به منزلهٔ مسلمترین باورها انگاشته‌اند و سرآغازی برای تأمل فلسفی فراتر گرفته‌اند. امروزه براستی گستاخی است که هنگام جستجو درپی معنای تجربهٔ بشر، «شناخت علمی» را یکسره نادیده بگیریم. ولی هر نهاد اجتماعی دارای رویه‌ای نظری است و باورهایی دربارهٔ غایتها و هدفهایش، و هنجارها[30] و ملاکهایی در باب کارکرد مطلوب دارد؛ و تمام این اندوختهٔ شناخت به معنای زندگی ربط می‌یابد. در واقع، از آن گاه که علم زندگی عقلی ما را زیر سلطهٔ خود گرفته است، بسیاری از فلسفه‌ها پیش از هر چیز اعتراضهایی بوده‌اند به غفلت ناروایی که در حق حوزه‌های دیگر کاوش نظری انسان شده است.

برای فیلسوفی که خواستار نگرشی براستی فراگیر به جهان و سرنوشت بشر است، کمال مطلوب آن است که همهٔ وجوه تجربهٔ آدمی و فعالیتهای نهادی شده[31] انسانها را بازجوید و محتوای نهفته‌شان را بیابد. بینشهای سترگ و وحدت بخش سازندگان دستگاه‌های فلسفهٔ نظری، یعنی بینشهایی که همچون بیان عقلی «فلسفه» سراسر یك عصر جلوه‌گرند، پایه‌ای کمابیش فراگیر یافته‌اند. و دست کم یك فیلسوف، یعنی هگل، وظیفهٔ اصلیش را بر مدار بازجُست همهٔ وجوه تجربهٔ آدمی در تحول تاریخیشان گذاشته است. ولی در عمل شمار اندکی از فیلسوفان به همهٔ آن وجوه با تمامیت یکسان اعتنا نموده‌اند؛ و بسیاری از متفکران تحلیل‌گر[32]، که استوارترین و ماندگارترین

30. norms 31. institutionalized 32. analytic

نتایج را به اندوختهٔ روش فلسفی بخشیده‌اند، در واقع دستاوردهای انتقادی خویش را بر مجموعهٔ بسیار محدودی از باورها بنیاد گذاشته‌اند.

تفسیر و ارزش‌گذاری شناخت. توجه فلسفی به مسائل کانونی معنی و مدلول تجربهٔ آدمی، مستلزم آن است که برای یافتن مایه‌های تأمل با فراخترین گسترهٔ امور واقع[33] آشنا بود و نتایج همهٔ گونه‌های شناخت را در اختیار داشت. اما «معنی و مدلول»، چیزی بیش از شناخت صرف است، چرا که پرسشهایی بنیادی دربارهٔ *اهمیت*، *ربط*، و *ارزش نسبی* پیش می‌کشد. بدین لحاظ فلسفه را اغلب *تفسیر* شناخت یا *تفسیر* تجربهٔ آدمی در پرتو شناخت موجود نامیده‌اند. یعنی تفکر فلسفی می‌کوشد تا مایه‌های تجربهٔ انسان را در گونه‌ای آرایش سازوار و عقلانی *سازمان* دهد. باورهای متعارض یا ناپیوسته را در طرحی نه چندان آشفته با هم تلفیق می‌کند، و آرمانهای ناسازگار را سازگار می‌گرداند تا بی‌آنکه چیز زیادی را فرو گذاشته باشد، جهتی به زندگی ببخشد. تفکر فلسفی متضمن برآوردی تأمل‌آمیز است از چیزهای پراکنده‌ای که در زمینه‌های گوناگون جزئی می‌دانیم. ارزیابی می‌کند که این همه به مسائل کانونی پایگاه انسان در نظام عظیم کائنات و به اهمیت و ارزشمندی اشتغالهای گونه‌گون او چگونه ربط می‌یابد. پس به این نتیجهٔ مهم می‌رسیم که جستجوی فلسفی درپی امر معنی‌دار در تجربه، در بنیاد خود فراگردی از *ارزش‌گذاری*[34] *تأمل‌آمیز* است.

چه بسا که می‌پندارند میان فلسفه و علم باید از این باره فرق گذاشت که سروکار فلسفه با «ارزشها» است و حال آنکه علم را پروای ارزشها نیست. اما اعتبار این تمایز محل چون و چراست. زیرا در حالیکه فلسفه همیشه به نحوی بسیار آگاهانه به ارزش نسبی تصورات و هدفهای مختلف توجه نموده است، به هیچ‌رو روشن نیست که علم نیز چنین اعتنایی را نداشته باشد. همچنان که خواهیم دید، «راستی» مطلوب علم را می‌توان به یك معنی نوع بسیار ویژه‌ای از ارزش شمرد، و روشهایش را فراگرد تعیین این نکته دانست که کدام تصورات «از همه بهتر» مقتضیات آزمونهایش را برای سنجش اعتبار برمی‌آورند. پیداست که آن روشها را می‌توان همچنین دربارهٔ ارزش‌گذاری باورهای اخلاقی و زیبایی‌شناختی[35]، یعنی خوبیها یا «ارزشها»ی کردار و هنر، به کار بست. نهادن این تمیز سنتی میان فلسفه و علم موجب رواج همان رسمی است که هنوز سه علم «هنجارگذار»[36] منطق و اخلاق و زیبایی‌شناسی[37] را ساخه‌هایی از فلسفه می‌داند که به ترتیب با معیارها و روشها و آزمونهای اندیشه، کردار، و هنر سر و کار دارند. ولی حتی اگر این تمیز را نسبی بینگاریم، قول به اینکه تفکر فلسفی در بنیاد فراگردی از ارزش‌گذاری انتقادی است همچنان صادق می‌ماند. و عرصهٔ عمل آن در پایه‌ای بنیادیتر از ارزش‌گذاری در علوم خاص است، زیرا با ارزش نسبی خوبیها و

33. facts 34. evaluation 35. aesthetic 36. normative 37. aesthetics

معیارهای جداگانهٔ آنها و با ارزیابی انتقادی شیوه‌های کارشان و خود پژوهش علمی سروکار دارد.

بدین نحو فراگرد ارزش‌گذاری و تفسیر فلسفی، آمیزه‌ای از دو فراگرد همکار است. از یك سو، عبارت است از *سازمان دادن* و سازگاری بخشیدن به تصورات و باورها برحسب ربط و اهمیتشان برای گونه‌ای جهان‌بینی و نظام زیستن. از سوی دیگر، مسئلهٔ سازمان‌دهی برای آنکه ماهیت و دلالت تصورات را معین بدارد، متضمن *تحلیل*[38] دقیقی از آنهاست. پس، تفکر فلسفی کارکردی دوگانه دارد، یکی *تحلیلی*[39]، و دیگری *ترکیبی*[40] یا *نظری*. در عمل، هر دو کارکرد معمولاً با هم انجام می‌پذیرند، هرچند که تأکید ممکن است بر یکی یا دیگری باشد. ولی از آنجا که هر کدام از این کارکردها در طی تاریخ دسته مسائل متمایزی را دربر گرفته و پیش کشیده است، در این کتاب جداگانه بررسیشان می‌کنیم.

تحلیل و روشن گردانیدن تصورات و روشها. تفسیر فلسفی معنای تجربهٔ آدمی و گونه‌های مختلف شناخت و هدف، متضمن تحلیل آن است که مفاهیم و مبادی و باورها چه معنی می‌دهند و به تصورات دیگر چه ربطی دارند. چنین کاوشی را «روشن گردانیدن»[41] تصورات می‌نامند که همچنین به بازجُست شالودهٔ تصدیق تصورات و گواهی اعتبارشان، به‌لحاظ تصورات به‌ظاهر متعارض دیگری که از زمینه‌های مختلف تجربه برگرفته‌شده‌اند رهنمون می‌شود. بدین سان تفکر فلسفی در ضمن کارکرد تحلیلی خود، با این وظیفه روبه‌روست که روشها، قواعد، شیوه‌های کار، و معیارها یا هنجارهای بنیادین همهٔ اشتغالهای نظری از جمله آنهایی را که در خود پژوهش علمی به کار می‌آیند روشن گرداند و به محك انتقاد بزند. این نوع تحلیل و انتقاد همیشه تأثیر و دخالت بسیار گسترده‌ای در نوشته‌های فلسفی داشته است، خاصه در روزگار نو که تفسیر تجربهٔ آدمی مسائل بسیاری راجع به سازگاری دادن تصورات علمی با باورهای سنتی را دربر گرفته است. وارسی روشها و شیوه‌ها به تازگی اهمیت باز هم بیشتری یافته است. زیرا اکنون درمی‌یابیم که همان معنای تصورات و دامنهٔ اطلاق پذیریشان، بویژه معنای تصورات نوپدید و ناآشنای علوم معاصر، وابستگی بسیار به نحوهٔ حصول آنها دارد. می‌بینیم که اگر بکوشیم تا دلالت وسیعترشان را جدا از این شیوه‌ها ارزیابی کنیم به آشفتگی دچار می‌شویم — همچنان که تفسیرهای عامیانه از «نسبیت» نمونه‌ای از آن است. چنین تحلیلی چندان مهم و روشنگر از کار در آمده است که بسا از برای خودش و یکسره جدا از ربط چنان تصورات روشن گشته به تفسیر فراختر تجربهٔ آدمی، به آن می‌پردازند. امروزه فیلسوفان بسیاری خواهان آنند که تأملشان را به مسائل تحلیل منحصر کنند، و کارکرد سازمان بخش یا نظری فلسفه را به دانشمندان و شاعران واگذارند.

اما از همان آغاز فلسفهٔ یونان، روشن گردانیدن و سنجش روشها و شیوه‌های عقلی با مسائل

38. analysis 39. analytic 40. synthetic 41. clarification

کانونی معنای تجربهٔ آدمی پیوستگی نزدیك داشته است. پارمنیدس[۴۲] که نخست گفت که «آنچه هست و آنچه اندیشیدنی است هر دو یك چیزند»، پژوهش مشتاقانه‌ای را در این باب آغاز نهاد که «امر اندیشیدنی» چیست. و سقراط با دلبستگی ژرف خود به مسائل راجع به فضایلی که مایهٔ بهروزی آدمیان و جوامع‌اند، به چندین نسل آموخت که اگر بشر بتواند راه درست یافتن بر نوع درست شناخت را بیابد، معمای حیات گشوده می‌شود. عمل‌گراترین کسان، همچون جان لاك، فیلسوف واقع‌بین انگلیسی، به یاری تأمل فلسفی که آغازش از مسائل سیاسی مبرم بود به تحلیلهایی مؤثر و پرنفوذ از «منشأ، گستره، و یقین شناخت آدمی» راه برده‌اند. روشها و آزمونهای شناختن همواره در کانون تفکر فلسفی جای داشته‌اند. زیرا اگر کسی نتواند بداند که در اطمینان به اینکه می‌داند برحق است، چگونه می‌تواند مطمئن باشد که بهترین چیز را می‌داند؟

42. Parmenides

فصل ۲

سازمان‌دهی و تفسیر تجربه

آدم متعارف شاید ایراد بگیرد که تحلیل و انتقاد تصورات و روشهای عقلی بسیار خوب است، ولی به هر حال صرفاً کار مقدماتی است. ما براستی علاقه‌ای به جزئیات فنی نداریم. چیزی که دلمان می‌خواهدبدانیم آن است که مقصود از این همه چیست. دنیایی که محل زندگانی ماست در واقع چه‌گونه چیزی است؟ کردار نیك کدام است؟ وقتی به کلیسا می‌رویم، می‌بینیم که واعظ به اندازهٔ خود ما سرگشته و حیران است. به هر تقدیر کودکانمان سخنش را در گوش نمی‌گیرند. مطالبی که او دربارهٔ محبت و نیکخواهی و خدمت به دیگران می‌گوید، البته ربط چندانی به راه و رسم دنیا ندارد. آیا جز اینکه تمام تقصیرها را ناشی از گناهکاری فطری آدمیزاد بدانیم، کار دیگری نمی‌شود کرد؟ و سیاستمداران هم بهتر از این نیستند. دربارهٔ دموکراسی و آزادیخواهی و چیزهای خوب دیگر غوغا برمی‌آورند، و بعد کارهایی از ایشان سر می‌زند که پشت انسان را می‌لرزاند. از جامعهٔ جدید با من بگویید! این جامعه اکنون اینجاست! فلسفه دربارهٔ همهٔ اینها چه دارد بگوید؟ محض رضای خدا بگویید چرا فلسفه از موشکافی دست برنمی‌دارد و سؤالهایمان را جواب نمی‌دهد؟

آدم متعارف جویای ایمان است. امروزه تنها جنب و جوش بی‌آرام جوانی نیست که آدمیان را وامی‌دارد تا در معنای زندگی بشر در جهان رویارویمان تأمل کنند. نخستین انگیزهٔ این تأمل، طلب «پاسخ» است. کسانی که شمه‌ای از سرگذشت فلسفه خوانده‌اند می‌دانند که در گذشته زمانهایی بود که فلسفه پاسخ را می‌گفت. آنان از یاد می‌برند که پیش از آنکه فیلسوفان این پاسخ را به عبارتی پرطنطنه درآورند، آدمیان آن را در عمل آورده بودند و بر وفق آن می‌زیستند. «می‌گویید که آن پاسخها در زمانهٔ خودشان درخور پرسشها بودند؛ ولی اکنون مقصود ما را برنمی‌آورند. به هیچ‌رو نمی‌توان آنها را راست شمرد؛ از آن گاه تاکنون، چیزهای بسیاری آموخته‌ایم. اما اگر براستی زیاد می‌دانیم، پس چرا حقایق را به ما نمی‌گویید؟ حقیقت جهان، و راهی که جهان می‌رود چیست؟ آیا نمی‌توانید چیزی به ما ارائه دهید که همه بتوانیم به اتفاق باورش کنیم؟»

در چشم آدم متعارف، فلسفه همیشه فریبنده‌ای اغواگر نموده است. وعدهٔ همه چیز داده ولی حقیقت هموار و یکدست را به دست نداده و تنها دربارهٔ تعریفش قال و مقال به راه انداخته است. شگفت نیست که او صلای صریح ایمان را رجحان می‌نهد، بویژه هنگام بیچارگی و یأس که نیازمند چیزی اطمینان بخش است تا به آن درآویزد، چیزی که او را در جهانی که همهٔ چیزهای مأنوس و گرامی‌گویی در آن رو به فنا دارند پاس دارد. پس هرگونه ایمانی را که به او احساس جهت و غرض ببخشد، و هر آنچه را که نوید رهایی از ناامیدی و بی‌معنایی به او بدهد، شادمانه می‌پذیرد. آدم متعارف در ضمن طلب «پاسخ»، آشکارا ایمانی را درخواست می‌کند؛ او براستی به تفکر فلسفی رغبتی ندارد، و دربند فهمیدن *چرایی* و *چونی* پاسخی که به او می‌دهند نیست.

ولی فلسفه نمی‌تواند ایمان بیافریند. ایمانی یکسره از پیش ساخته و پرداخته، چیزی است که تهیه‌اش برای فلسفه میسر نیست. مایهٔ ایمان، تجربه است و تجربه هم فراگردی کُند و پرزحمت است. ولی فلسفه می‌تواند پژوهنده را در آموختن از تجربه که دشوارترین کار بشر است یاری دهد. و می‌تواند ایمانی را که هم اکنون درون اوست روشن گرداند، و یاریش دهد تا به وسیلهٔ تجربه بر سعهٔ آن ایمان بیفزاید. فلسفه می‌تواند ایمان را مردمی‌خویانه‌تر سازد و از تعصب و جزمیتش بکاهد.

دیدیم که آدم متعارف چه چیز را مهم می‌انگاشت و آن را از فلسفه طلب می‌کرد؛ و کوشیدیم تا توضیح دهیم که آن چیزی است که تفکر فلسفی هرگز نمی‌دهد و نمی‌تواند بدهد. و با این همه، پرسشهایی که او را برمی‌آشوبند، درست همان پرسشهایی‌اند که تفکر فلسفی بفرجام آنها را در کانون اعتنای خود می‌نهد ــ پاسخ چیست؟ حقایق چیستند؟ فلسفه باورها و آرمانهای انسانها را برحسب ربطشان به گونه‌ای جهان‌بینی و نظام زندگانی سازمان و سازگاری می‌بخشد. اعتنای فلسفه معطوف به احساس جهت و غرض در زندگی است. تفسیر و ارزش‌گذاریش بر تجربهٔ آدمی، به نوعی جهان‌بینی و «فلسفهٔ زندگی» می‌انجامد. ولی کار سازمان‌دهی یا ترکیبی تفکر فلسفی به شیوه‌ای همانند آنچه آدم متعارف می‌پندارد نیست.

چگونه فلسفه درپی تفسیر تجربه برمی‌آید. از فیلسوف می‌پرسند: «با همهٔ اندوختهٔ کلان دانشی که در اختیار داری، چرا بررسی و بازجوییش نمی‌کنی و به *حقیقت* نمی‌رسی؟» پیشتر دریافتیم که فلسفه مستلزم آشنایی با فراخترین گسترهٔ معلومات و داشتن نتایج همهٔ انواع شناخت است تا آنها را مایهٔ تأمل نهد. ولی معنای این سخن آن نیست که فیلسوف ابتدا همهٔ معلومات و معارف را گرد هم می‌آورد، و آنگاه با دستچین کردن چیزهای مهم و معنی‌دار درپی تفسیرشان برمی‌آید. براستی هربرت اسپنسر[1] در «فلسفهٔ ترکیبی» خود، گونه‌ای سازمان‌دهی به نتایج همهٔ علوم را آزمود؛ دیرگاهی پیش از آنکه به صفحات نهایی برسد، مجلدهای اول کهنه شده بودند.

1. Herbert Spencer

تلاش بیهودهٔ اسپنسر درس عبرتی است برای کسانی که می‌خواهند بر بنیان «نتایج» موقت علومی که به تندی در حال رشد و افزایش‌اند فلسفه‌ای بسازند. زیرا اندیشهٔ آدمی هرگز به این شیوه کار نمی‌کند که نخست همهٔ امور واقع یا داده‌ها[2] را گردآورد و سپس از آنها بخواهد که معنایشان را بدهند. پژوهش فلسفی از این حیث به دیگر پژوهشهای آدمی می‌ماند که گونه‌ای فرضیهٔ[3] سازمان‌بخش را همچون ابزار جستجو درپی داده‌های بیشتر اختیار می‌کند؛ تفسیر، همزمان با کشف امور واقع تازه‌ای که به آن ربط می‌یابند پیش می‌رود. پژوهش فلسفی آنگاه که به تقریر تفسیری فراگیر روی می‌آورد، باید از همهٔ وجوه تجربهٔ آدمی رای جوید؛ غفلت از هر کدام، ناگزیر نتایجش را یکسویه می‌گرداند و ضرورت آشکار تعدیل و تکمیل را پیش می‌کشد. اما این جامعیت مواد و مصالح چیزی است که فلسفه پس از مدتی سیر و سلوک سرانجام به آن می‌رسد، نه چیزی که با آن گام در راه گذارد؛ چنین جامعیتی در پایان، و پس از فراگردی طولانی از روشن گردانی و انتقاد فرامی‌آید، نه در آغاز و همراه بینشهای نخستین فلسفه.

گوناگونی و چندگانگی مبادی سازمان‌بخش. بینشهایی که تأمل فلسفی هنگام تفسیر تجربهٔ آدمی به کار می‌گیرد، و فرضیه‌هایی که تأمل فلسفی برحسب آنها کارکرد سازمان بخشیش را انجام می‌دهد، مانند بینشها و فرضیه‌های هرگونه پژوهش، در پیوند با عرصهٔ ویژه‌ای از تجربه برمی‌خیزند، و آن هم در ضمن بررسی مسئله‌ای یا دسته مسائلی خاص که در آن عرصه اهمیت یافته‌اند. این مسائل یا نظری‌اند یا عملی؛ هرجا ممکن است پیش آیند. چیزی که خصلت «فلسفی» به این مسائل می‌دهد آن است که پدیدآورندهٔ *پاسخ فلسفی‌اند*: آنها در تفسیر عام تجربه گونه‌ای تصرف می‌دهند. مشرب فلسفی یا نگرش عقلی در همین توانایی نهفته است که انشعاب تصوراتی را که از مسائل جزئی برمی‌خیزند بینیم، رویه‌ها و دلالتهای تضمنی مختلفشان را پی‌جویی کنیم، و دلالت کلیت یافته‌شان را در حوزه‌های پرشمار و گوناگون دیگر دریابیم. مفاهیم بنیادینی که فلسفه به یاری آنها کار می‌کند همان تصورات عمده‌ای هستند که چون توانسته‌اند حوزه‌های تجربهٔ بسیاری را روشن سازند، برای سامان و سازمان دادن به سایر باورهای آدمیان به‌کار آمده‌اند. این مفاهیم از آن‌رو «تصورات فلسفی» به‌شمارند که زمینهٔ کار تأمل فلسفی قرار گرفته‌اند.

چه بسا اندیشه‌گران چندین نسل یا چندین قرن ابزارهای تفسیر خویش را به کار می‌گمارند تا سپس دلالت تام تصورات فلسفی هویدا شود. مفاهیم دیرینهٔ مشیت ربانی، اتمیسم، و سامان ریاضی طبیعت هنوز پاینده و محل گفتگویند. این مفاهیم همچنان مصادیقی نو می‌یابند و امکانهایی تازه را آشکار می‌گردانند. تصور رابطهٔ آلی (ارگانیك) انسان با محیطش که بیش از یك قرن پیش نظریهٔ تطور[4] آن را به‌میان آورد، امروز در کانون توجه فلسفی جای دارد. امکانهای سازمان‌دهندگی

2. data 3. hypothesis 4. evolution

تصورات بنیادی در نظریه‌های زیست‌شناسی اخیر، مانند آرای نوین دربارهٔ ژنتیك و «دی.ان.بی.»[5] هنوز چنانکه باید پژوهیده نشده‌اند. از برکت همکاری و تلاش دیرپای اندیشمندان پیاپی، محدودیتهای مبادی تفسیر در صورت نخستینشان به تدریج از میان برمی‌خیزند. در مبادی تفسیر تصرف می‌شود تا واقعیتهای وجوه دیگر تجربه را منظور بدارند و بر تصوراتی که در آن وجوه مستقیم‌ترین دلالت را دارند، انطباق یابند. بدین‌گونه، تصور ماشین‌وار انگاری[6]، که همچون یك مبداءِ کانونیِ تفسیر در قرن هفدهم پدیدار گشت، در آن زمان به دیدهٔ اسپینوزا، مثلاً، تصوری در تعارض بنیادی با هرگونه مفهوم غرض در کائنات می‌نمود. اما توجه مجدد به مفاهیم زیست‌شناسی در بازپسین سالهای سدهٔ نوزدهم، به بازبینی هر دو تصور راه برد. و امروزه این تصورات که در پرتو امور واقع حاصل از همهٔ حوزه‌های تجربهٔ آدمی تقریر دقیقتر یافته‌اند، هر دو ملازم همهٔ فراگردهای طبیعی به لحاظ می‌آیند، و هر دو در تفسیر جهان سهیم‌اند. این مثال روشنگر طریقی است که بدان، سازمان‌دهی و تطبیق تصورات به تحلیل و روشن گردانیدن دقیق آنها پیوسته‌اند (نگاه کنید به ص ۵-۲۲۳).

بدین‌سان، بینشهایی که به کار مبادی تفسیر می‌آیند، از مسائل پیوسته به هر سنخ باوری سرچشمه توانند گرفت؛ هرگونه توجه تأمل‌آمیز آدمی پاسخی فلسفی پدید می‌آورد که اگر به قدر کافی پرورده شود، به تقریر جامع معنای زندگی انسان در جهان راه می‌برد. این نکته اهمیت بنیادی دارد و از آنجا روشن می‌شود که بازجوییم چگونه تفکر فلسفی در واقع امر کار کرده است، چگونه فیلسوفان به وظیفهٔ متمایزشان پرداخته‌اند و به دیدهٔ آنان چه مسائل و تصوراتی اهمیت کانونی داشته‌اند. و همین نکته به نوبهٔ خود مسائل بسیاری را دربارهٔ خصلت و تاریخ بالفعل تفکر فلسفی که مایهٔ حیرت آدم متعارف‌اند توضیح می‌دهد.

فلسفه تفسیرهای متفاوت بسیاری به دست داده است. آدم متعارف خواهان پاسخهاست؛ می‌خواهد از چند و چون تمام تجربه‌اش آگاه شود. مشتاق دانستن آن است که خردمندترین آدمیان دربارهٔ زندگی چه اندیشیده‌اند، و در عین حال مطمئن است که پاسخ همهٔ شکها و حیرتهایش را جایی خواهد یافت. امید بسته است که جایی، در گونه‌ای بینش فلسفی، چیزی بیابد که برای او همان کاری را می‌کند که یقین مذهبی یا اجتماعی زمانی برای آدمیان می‌کرد. او چیزی استوار و چون و چراناپذیر می‌جوید، یعنی چیزی که بتواند بی‌درنگ به کار ببرد و چاره‌ساز مسائل شخصیش گرداند. یا آنچنان که امروزه بیشتر می‌بینیم، او جویای چیزی است که با ترسیم مسیر دقیقی که دنیا باید از اینجا در پیش گیرد، او را از خویشتن به‌در آورد. او سخت مشتاق آن است که نجات یابد یا جهان را نجات دهد، وقت صرف فهمیدن کند، حتی شیوه‌هایی را بفهمد که بدان کسان

5. DNB   6. mechanism

دیگر و زمانه‌های دیگر نجات یافته‌اند، ولو بهترین چاره‌ها و تمهیدات در نگاه نخست در آنها آشکار نباشند. زیرا به هر تقدیر انسانهای دیگر و زمانه‌های دیگر، به همان اندازه که ما خود چشم می‌داریم، نجات یافته‌اند. جهان بارها نجات یافته است، و همیشه نجاتش لازم خواهد آمد؛ و آنچه ما امروز برای نجات جهان می‌کنیم، فردا نجات آن را به طریقی دیگر واجب می‌آورد. فلسفه دست‌کم می‌تواند این نکته را بیاموزد؛ و فلسفه همچنین می‌آموزد که چرا متفکران همواره نیاز به فلسفه را احساس می‌کنند.

آدم متعارف با شگفتی پی می‌برد که اکثر فیلسوفان بزرگ دلنگران مسائلی بوده‌اند که با مسائلی که مایهٔ شوریدگی اویند یکسره فرق دارند، یعنی مسائلی که انگیختهٔ اوضاع و احوال امروزین نیستند، و چنان می‌نمایند که ربط مستقیم و عاجلی به چگونگی پایان دادن به هرج و مرج جهانی یا سازمان بخشیدن به جامعهٔ صنعتی ندارند. درمی‌یابد که بینشهایی که آنان از زندگی آدمی داشته‌اند، چه بسا به کار مبارزه در راه حکومتهای یکه‌تاز (توتالیتر) یا مبارزه با آنها نمی‌آیند. می‌بیند که یونانیان بویژه به فهمیدن جهانشان بسیار بیشتر شوق می‌ورزیدند تا به دگرگون ساختن آن، و باور داشتند که یگانه رستگاری سزاوار در این است که چگونگی فهم‌پذیری جهان را دریابند؛ و نزد آنان پی‌جویی الگوی ساختمانِ فهم‌پذیر جهان بسی ارجمندتر از دستیابی بر جانشینی برای ایمان مذهبی بود. آگاه می‌شود که افلاطون در همان آغاز این نکتهٔ غم‌انگیز ولی گریزناپذیر را خاطرنشان ساخت که در حالی که می‌توان حتی به غلام بچهٔ جاهلی علم زیبا ولی به ظاهر بی‌فایدهٔ هندسه را آموخت، خود پریکلس هم نمی‌توانست به فرزندان خویش بیاموزد که چگونه زندگانی نیك را پیشه کنند — یا به زبان مأنوستر خودمان، چگونه خوی شهروندان شایسته و آمیزگار را بگیرند. می‌بیند که یونانیان براستی شالوده‌های زندگی عقلی همهٔ آیندگان خود را ریختند، بی‌آنکه مسئلهٔ سازمان اجتماعی را برای خود یا برای ما بگشایند؛ و دانشمندان روزگار نو نیز توش و توانشان را بر مسائل عقلی و فنّی که گشودنشان از عهدهٔ آنها برمی‌آمد گمارده‌اند، و از مسائل اخلاقی و اجتماعی که از حلّشان عاجزند روی گردانده‌اند؛ و نزد بسیاری از اندیشه‌گران بلندپایه، مانند ارسطو و اسپینوزا و هگل، نگرش عقلانی به جهانی فهم‌پذیر و معقول به خودی خود رستگاری بسنده و معنای خرسندی بخش زندگی به‌شمار می‌آمد.

آدم متعارف، ناامید و سرخورده، به جای *پاسخ یگانه* که امید بدان بسته بود پاسخهای گونه‌گونه می‌یابد که پاره‌ای بی‌ربط به همدیگرند و برخی تناقض‌آمیزند؛ و می‌بیند که امروزه در جامعهٔ خود ما، هستند هوشمندانی که از دل و جان به بسیاری از آن پاسخها قائل‌اند. پی می‌برد که فیلسوفان فرزانه در گذشته و حال معانی یکسره متفاوتی از زندگی دریافته‌اند، و بسا که با همهٔ مخالفان خویش سخت به پیکار برخاسته‌اند. حتی دربارهٔ راه رسیدن به مقصود، و در باب مسئلهٔ روشهای عقلی، می‌بیند که تقریباً همهٔ راه‌های منتهی به حقیقت و همهٔ شیوه‌های شناخت که در گذشته به کار

می‌آمده‌اند، امروزه نیز هواخواه دارند؛ و اگر برخی از آنها در جامعهٔ ما از همان قدر و منزلت پیشین بهره‌ور نیستند، باری سخنگویان کارآمدی دارند، و توانسته‌اند که ملتهایی را به خدمت خود درآورند.

فلسفه به هیچ حقیقت غائی نرسیده است. در چنین حالی است که پرسشگر ما دچار پریشانی و حیرت و یأس می‌شود. او امیدوار بود که *حقیقت یگانه* را بجوید؛ در عوض، کارش به این سؤال کشید که: «حقیقت چیست؟» او امید بسته بود که شکلهایش را بزداید؛ در عوض، می‌بیند که فلسفه‌پردازی بیشتر از آنکه زدایندهٔ شك و حیرت او باشد زایندهٔ آنهاست، و پرسشهایش فراتر از حد تواناییش به پاسخگویی‌اند. حاصل او بسا که سرخوردگی و شکاکیت و لاابالیگری و بدگمانی[7] است. فایده‌اش چیست؟ فلسفه را توان اثبات چیزی نیست، چرا که چیزهای مختلف بسیاری را اثبات می‌کند؛ و فیلسوفان هیچگاه همرای نیستند. به هر تقدیر، همه‌اش اباطیل است! و بدین منوال شکاك ما، درمانده و بیچاره، به دام پرفریب گونه‌ای ایمان یا کیش جزمی گرفتار می‌آید. این قصه‌ای کهن است، و یونانیان پایانش را می‌دانستند. لوکیانوس[8] آن را به شکل دلکشی در همپرسهٔ[9] خود به نام *هرموتیموس*[10] نقل کرده است.

شکایت دیرین از فلسفه بر این معنی که هرگز به هیچ پاسخ قطعی و پذیرفته به مسائل کانونیش در باب معنای زندگی نمی‌رسد، شکایتی موجه نیست. براستی حتی شکایت درستی هم نیست. زیرا، چنانکه خواهیم دید، فلسفه همانند علم با گامهای آهسته ولی مطمئن، مجموعهٔ افزاینده‌ای از دانش استوار را برساخته است؛ و اگر این اندوختهٔ دانش به مفاهیم و روشها، یا به افزارهای عقلی پژوهش بیشتر اعتنا می‌نماید تا به نتایجی که نیازمند بازجُست بیشتر نیست، همین اعتنا نیز در اشتغال علمی هست. گاهی ایراد می‌کنند که این شیوه برای فلسفه یقینی بیشتر از یقین علم به جا نمی‌گذارد. ولی پیداست کسی که به جد چنین خرده‌ای را بر فلسفه می‌گیرد، جویای هیچ‌گونه تفکری، خواه فلسفی خواه جز آن، نیست؛ او درپی ایمان می‌گردد، و تا ایمانی را نیابد دل آسوده و خرسند نمی‌شود.

باری، مبنای شکایت رایج از خواسته‌های فلسفه آن اندازه حقیقت دربر دارد که مقتضی پاسخی باشد. حقانیت فلسفه را در برابر این اتهام به دو راه می‌توان باز نمود. راه اول بویژه ناظر به تلقی آدم متعارف است، زیرا پندار بنیادی او را بر اینکه فلسفه به دلیل نیافتن *پاسخ یگانه* کارش به نامرادی کشیده است ردّ می‌کند. راه دوم آن است که برای احراز اعتبار فلسفه، در فهم این نکته بکوشیم که تفکر فلسفی در واقع به چه کاری پرداخته است، و کارکرد متمایز تاریخی و فرهنگیش در زندگی بشر چه بوده و چیست.

پاسخهای بسیار، همگی در شمار پاسخ‌اند. راست است که انسانها و زمانه‌های گوناگون

7. cynicism 8. Lucian 9. dialogue 10. *Hermotimus*

به مسائل کانونی فلسفه پاسخهای گوناگون داده‌اند، و بیشتر این پاسخها امروزه هنوز پاسخهایی زنده‌اند، و دست کم به دیدهٔ برخی کسان می‌توانند زندگی را معنی بخشند. از این رو آدمی نمی‌تواند از روی وجدان فلسفه‌ای را بنا بر حجیت صاحب‌نظران بپذیرد، به همان گونه که علم را معمولاً به این شیوه می‌پذیرد. اگر بخواهد در تفکر فلسفی شرکت جوید، باید خودش دربارهٔ موضوعهای بنیادین داوری کند. اما اگر همچو چیزی به نام «معنای یگانهٔ زندگی» نیست که روزی همگان درباره‌اش همداستان شوند، پس برای آدمیان گوناگون، و برای زمانه‌ها و فرهنگهای گوناگون امکان‌پذیر است که معانی یکسره متفاوتی در زندگی بیابند که همه به یکسان صادق و معتبر باشند ــ یعنی، در اوضاع و احوالی که دلالت بر آنها می‌کنند بتوانند همگی به یکسان زندگی را معنی‌دار سازند. حتی این ایراد که فلسفه هنوز *حقیقت یگانه* جهان را کشف نکرده است و هرگز هم کشف نخواهد کرد، بدان معنی نیست که هیچ حقیقتی را نیافته است. زیرا ممکن است که حقیقتهای بسیاری دربارهٔ جهان در رابطه‌اش با انسان باشند ــ یعنی، امکان دارد که انسان جهان را به راه‌های مختلف بسیار و برحسب مبادی تفسیر مختلف بسیار که از دل گونه‌های مختلف تجربه روییده‌اند بفهمد. حتی ممکن است که صورتهای بسیاری از سازمان اجتماعی باشند که در آن آدمیان بتوانند زندگی پرمایه‌ای را به خرسندی بگذرانند. چنین می‌نماید که واقعیتهای تاریخ به همهٔ این امکانات اشاره دارند. و آگاهی از پرشماری معانی زندگی و جهان‌نگری‌هایی که آدمیان یافته‌اند، مدارا را به جای نامدارا، و همدلی و تفاهم را به جای بی‌شکیبایی و تحقیر می‌نشاند.

براستی، مدارایی که بر پایهٔ تفاهمی سرشار استوار باشد یکی از ثمره‌های گرانبهایی است که آشنایی با تفکر فلسفی بشر به‌بار می‌آورد، ولو که تندترین شکایتهای خرده‌گیرانش را راست بینگاریم. اگر *حقیقت یگانه* را در پیشینهٔ تاریخی فلسفه سراغ کنیم، جز یك رشته مفروضات شتابزدهٔ حیرت‌آور نخواهیم یافت، و احتمالاً دل به این وسوسه می‌دهیم که در بیهودگی اندیشهٔ آدمی تأمل کنیم. اگر درپی نگرش و بینش می‌گردیم، گونه‌گونی بینشها مایهٔ تحیرمان نخواهد شد. هر بینشی را پذیره می‌شویم، از این حیث که تجربهٔ خود ما را گسترش و فزونی می‌دهد و مصالح مایه‌دارتری به ما می‌دهد تا درون سازمان زندگی و اندیشهٔ خودمان بگنجانیم.

مبادی تفسیر باید به تجربهٔ زنده ربط یابند. زیرا بینشهای فلسفیی که به کار مبادی تفسیر شناخت و فعالیتهای آدمی می‌آیند، از تجربهٔ خودش نشأت می‌گیرند، و در واپسین تحلیل، همین تجربه است که آدمی معنی‌دارش می‌گرداند. جهان‌نگری ویژه‌ای که انسانی اعلانش می‌کند، *برای* تجربه‌ای که این جهان‌نگری مبین آن است و برای همهٔ کسانی که تا اندازه‌ای در آن تجربه سهیم‌اند ــ شاید تمام یك جامعه یا عصر ــ مفید معنی است. این سخن البته دربارهٔ هر مبدائی که برحسب آن آدمیان چیزی را می‌فهمند صادق است ــ یعنی دربارهٔ هر تصوری که حال یا حوزهٔ آشفته‌ای را به سامان می‌آورد و آن را معقول و فهم‌پذیر می‌گرداند. مبادیی که هر حوزهٔ پژوهش

علمی را سازمان می‌دهند، بر پایهٔ تجربهٔ پژوهشگران آن حوزه تقریر شده‌اند، و به آن تجربهٔ تعاونی مربوطند یا بر آن منطبق می‌شوند. هنگامی که مشاهده و کشف بیشتر بر دامنهٔ آن تجربهٔ علمی می‌افزایند، لازم است که در آن مبادی تصرف شود تا بر گسترهٔ فراختر واقعیاتی که باید اکنون دربر گیرند انطباق یابند. تحلیل انتقادی مفاهیم و مبادی علمی آشکار کرده است که معنای بنیادینشان چه اندازه به وسیلهٔ شیوه‌های علمی که ابزارهای کاربرد و آزمون این مفاهیم و مبادی‌اند، تعیین می‌شود.

تجربهٔ علمی علنی و همگانی است، در معرض معاینهٔ روشهای دقیق مشاهده و اندازه‌گیری قرار دارد، و در دسترس هر آن کسی است که کاربرد روشهایش را آموخته باشد. تجربهٔ پدید آورندهٔ چنان بینشهایی که برحسبشان آدمیان می‌کوشند تا زندگیها و مجموع جهان‌بینی‌هایشان را سازمان دهند، تجربه‌ای بسیار پیچیده‌تر و ظریفتر است، هرچند که دقتش کمتر است و کمتر پذیرای تقریر دقیق است. این تجربه نه همان یك دسته فعالیتهای نهادی گشته بلکه بسیاری دسته‌های دیگر را نیز دربر می‌گیرد؛ و همچنان که پیشتر یادآور شدیم، هیچ کدامشان نیست که مایهٔ پیدایی گونه‌ای پاسخ فلسفی نشود. البته این «تجربهٔ فلسفی»، مانند تجربهٔ علمی، بر پایهٔ مشارکت و تعاون است ــ فقط دیوانه‌ای در تفسیری که تنها برای خودش مفید معناست خرسندی می‌یابد. ولی تجربهٔ فلسفی مانند تجربهٔ دینی و اجتماعی که بسا با آنها پیوندی محکم داشته است، گویای مشارکت احساس و نگرش و فعالیت مستمر تعاونی و همچنین مشارکت باورها و مشاهدات است. همگان دربارهٔ این نکته همرای‌اند که آنان که کامیابتر از همه بر این تجربهٔ پیچیده و زندهٔ آدمی دست یافته و بیانش کرده‌اند، شاعران‌اند نه اندیشه‌گران یا دانشمندان تحلیل‌گر. کارکرد سازمان بخش یا نظری تفکر فلسفی هنگام گزیدن مبادی تفسیر و حصول بینشهایی که می‌توان سپس به وجهی تخیلی بسطشان داد تا همهٔ تصورات و فعالیتهای آدمی را فراگیرند، به کارکرد شاعر یا هنرمند بسیار نزدیك می‌گردد. «نظر»[11]، مترادف «بینش»[12] یا «دیدن» عقلی و تخیلی چیزها در کلیت و وضوح آنهاست. پس از کار دشوار تحلیل و انتقاد، لحظه‌ای فرامی‌رسد که فیلسوف «می‌بیند»، و ما را به دیدن وامی‌دارد؛ و بینش عقلی او چندان با بینش تخیلی شاعر خویشی و همانندی دارد که این فرازگاه تفکر فلسفی را بسا «شاعری اندیشه‌ها» نامیده‌اند.

گوناگونی تجربهٔ فلسفی. اکنون باید روشن شده باشد که چرا بینشها یا «جهان‌بینی‌های» فیلسوفان، گوناگون بوده‌اند و چرا فیلسوفان معانی متفاوت در زندگی یافته‌اند. تجربهٔ آنها بر تفاوت بوده است؛ حتی زمانی که به جهانی واحد نگریسته‌اند، از دیدگاه‌های متفاوت بوده است. رویه‌ها یا خصایص مختلفی از جهان به چشمشان مهم نموده‌اند؛ برحسب آن رویه‌ها، وجوه دیگر تجربه را

---

11. speculation 12. vision

بررسیده‌اند، و دیده‌اند که این وجوه به‌نحوی‌معقول‌اند. تفسیرهای عمده، حوزه‌های‌مهم‌فعالیت آدمی را از سر غفلت بکلی فرو نگذاشته‌اند، و بیشترشان را منظور داشته‌اند. ولی «منظور داشتن» هنر، مثلاً، یك چیز است و چیز دیگر، داشتن آن احساس مشارکت صمیمی در فعالیتهای هنری است که به آنها در تفسیر زندگی پایگاهی بلند می‌دهد، یا دست کم در سلسله‌مراتب هستی جایی فراخورشان به آنها می‌بخشد. افلاطون و ارسطو از «هنر» مفهومی سازمان دهنده برای فهم گیتی ساختند؛ کانت آن را همچون پلی میان علم و اخلاق معلق گذاشت. اکنون ما می‌توانیم از این اختلاف بر حسب نهادهای یونانی که افلاطون و ارسطو در آنها شرکت می‌جستند و بر حسب جهان قرن هجدهم که کانت در آن می‌زیست چیزهای بسیاری دریابیم. ولی کدام بر حق بود؟ نزد گروهی، هنر همواره مفتاح راه‌جویی به معنای چیزهاست؛ نزد گروهی دیگر، هنر همیشه در حاشیه است.

گونه‌های متمایز تجربهٔ فلسفی. این مثل گویای دو طریق اصلی است که بدان تجربهٔ بشر و در نتیجه مبادی تفسیر او فرق کرده‌اند. هیچ کس نمی‌تواند بالفعل در تمام گسترهٔ تجربهٔ آدمی به‌سانی که این تجربه در جوامع و فرهنگهای بی‌شمار تاریخ و ناآمده جلوه‌گر است شرکت جوید؛ مادام که نهادهای ما به همگونگی دگرگونی ناپذیر و ثابتی نرسیده‌اند، بینشهای نوینی از جهان وجود خواهند داشت. فلسفه‌ها همراه با تجربهٔ اجتماعیِ دگرگون شوندهٔ انسانها دگرگون می‌گردند؛ همچنان که خواهیم دید، فلسفه‌ها در پدید آوردن خود همین دگرگونی سهم بسیار دارند. ولی به همان سان، هیچ کس نمی‌تواند در همهٔ فعالیتها و تجربه‌های یك فرهنگ پیچیدهٔ واحد به‌طور برابر شرکت کند. دانشمند، هنرمند، متدین، پیامبر اخلاقی، انقلابگر اجتماعی، هر کدام بصیرتهایی از آن خود دارند و جهان خویش را به شیوهٔ خود می‌فهمند. گونه‌های ممتاز تجربه و توجه تأمل‌آمیز آدمی هر یك بارها، در فرهنگها و زمانه‌های گوناگون، و در حدود سنتهای عقلی مختلف، به قالب بیان فلسفی درآمده‌اند. پیداست تا هنگامی که این فعالیتهای نهادی گشته جایی در جامعهٔ ما دارند، و اندیشهٔ فلسفی را مجال پویش آزادانه هست، پاره‌ای از همچو نگرشها و دیدهای ناهمسان خواهند پایید. حتی فلسفه‌های علمی امروزین در تفسیرشان از علم به دو دسته جدا شده‌اند: یك دسته آنهایی که به مفاهیم و روشهای ریاضیات و فیزیك پایهٔ برتر می‌دهند، و دستهٔ دیگر آنهایی که بیشتر از تجربهٔ علوم زیست‌شناختی (بیولوژیك) و اجتماعی سرچشمه گرفته‌اند. افزون بر این، درون دستهٔ اول، فلسفهٔ فیزیکدانان ریاضی به طرزی بارز با فلسفهٔ فیزیکدانان آزمایشی[13] فرق می‌کند.

گونه‌های متمایز تجربه مایهٔ پایندگی جهان‌بینی‌های بزرگ‌اند. البته این سخن معنایش آن نیست که هر کدام از این وجوه تجربه به یك جهان‌بینی واحد و یك نگرش یگانه به زندگی پیوسته است. اندوختهٔ مشترك و افزایندهٔ تصورات فلسفی در اختیار همهٔ جهان‌بینی‌هاست. مفاهیم و

---

13. experimental

روشهای تفکر هر عصر، یا هر سنت عقلی، را می‌توان به شیوه‌ای سازمان داد که مبین توجه متمایز هر کدام باشد. مثلاً، یك دلبستگی ژرف دینی می‌تواند هر گونه جهان‌بینی یا فلسفهٔ جامع را با خود به سازگاری درآورد ــ حتی گاه جهان‌بینی دیانت ستیز و ملحدانه‌ای مانند آیین‌های اپیکوروس و مارکس را. به عکس، بیشتر مباحث بنیادین فلسفی در تفسیر علوم امروزین، در الهیات فلسفی قرون وسطی عرضهٔ تقریر آزادانه و مناظره بود. ولی پایندگی مستمر روشهای عمدهٔ عقلی که در بخش ۲ این کتاب زمینهٔ بررسی قرار خواهند گرفت، و پایندگی مداوم جهان‌بینی‌های بزرگی که در بخش ۳ خواهیم آورد، ستایش‌انگیز است. در دیدهٔ متفکر فلسفی، اینها همگی امکانهایی را باز می‌نمایند که در گزینش هرگونه آیینی باید به جد بررسیشان کرد. پایندگیشان آشکارا پدیدآوردهٔ آن است که هر کدام با وجه یا وجوه مرکبی از تجربه که آن روش یا جهان‌بینی را بویژه فراخور حال خود می‌یابد پیوندهای ظریف بی‌شمار دارد. ولی این پیوستگی بسیار پیچیده است؛ برای گشودن رشته‌های آن بایسته است که کارکرد اجتماعی مشخص و واقعی این روشها و تفسیرهای فلسفی را هوشیارانه بازجوییم.

حدود تفسیر مشترك. آیا از آنچه گفتیم چنین برمی‌آید که اختلافهای فلسفی ناشی از اختلاف در توجه تأمل‌آمیز آدمی همیشه خواهند پایید؟ آیا در یك زمان معین دانشمند و هنرمند و متدین و جز آنان درمی‌یابند که تجربه‌شان در فلسفه‌های مختلف بیان شده است؟ پاسخ به این پرسشها بازبسته به آن است که از «اختلافهای فلسفی» چه معنایی را می‌خواهیم. هر تفسیر عمده‌ای از شناخت، چنانچه در سنتی عقلی تجسم یابد و گروهی با هم به آن بپردازند ــ یعنی اگر در فرهنگ معینی نهادی شود ــ پس از طی فراگردی از روشن‌گردانی، نقد، و جذب واقعیتهای فروگذاشته، برای تمام گسترهٔ تجربه در آن فرهنگ جامعتر و رساتر می‌گردد. بدین‌سان سنتهای فلسفی متفاوت که در فرهنگی حاضرند، در غیاب گونه‌ای انگیزهٔ نیرومند جدید به هم نزدیك می‌شوند، همان‌طور که تاریخ مکرر این معنی را باز نموده است. گاهی نتیجه عبارت است از تقریر فلسفه‌ای چندان فراگیر که از عهدهٔ تفسیر همهٔ گرایشهای عقلی عمده در سراسر یك عصر برآید. چه‌بسا که انگیزهٔ جدید ــ تجربه‌ای جدید یا دسته تصوراتی جدید ــ به میان می‌آید و تفاوتهای جدیدی پدید می‌آورد. یك همچو نزدیکی سنتهای فلسفی متفاوت را می‌توان در طی سالهای پسین قرن نوزدهم و سالهای آغازین قرن بیستم در فرهنگ مغرب‌زمین آشکار دید، آن‌گاه که این سنتها بتدریج تمام تجربهٔ علمی گستردهٔ جامعه را در خود جذب می‌کردند. به آن لحاظ، اختلافهای فلسفی موجود در فرهنگ غرب امکان داشت که با گزیدن روشها و مفاهیم مشترك، و نگرش مشترکی به پایگاه بشر در طبیعت، از میان برخیزند. اختلافهای فلسفی به معنای بینشهای متمایز و مراتب ممتاز ارزشها، حتی چنانچه فقط اختلافهایی از حیث تأکید به شمار آیند، باز ممکن نبود که یکسره از بیخ کنده شوند. باری، اکنون بیشتر محتمل می‌نماید که «انگیزهٔ جدید» همراه با مسائل اجتماعی مبرم

ما آمده است، و توجه روشها و تفسیرهای عمده بیشتر به نظامهای سازمان اجتماعی کشیده خواهد شد تا به نگرشهای معطوف به علم که هنوز جهان‌بینی‌های مورد بحث در بخش ۳ را تعیین می‌کنند. حتی امکان‌پذیر است که نیاز به یك ایمان اجتماعی وحدت‌بخش، همهٔ دیگر اختلافهای نهفته در کشاکشهای آیندهٔ نزدیك را در خود فرو برد. ولی حتی در چنان حال، مشکل بتوان تفسیرهای فلسفی مختلف را از آن ایمان برحسب زمینه‌های مختلف توجه تأمل‌آمیز آدمی پیش‌بینی نکرد.

فصل ۳

کارکرد فرهنگی و تاریخی فلسفه

ما همچنان باید طریق دومی را بررسی کنیم که بدان تجربهٔ انسانها، و همراه آن، مبادی تفسیر و سازمان‌دهی آنان دگرگون گردیده‌اند. فلسفه‌ها همگام با دگرگونیهای *تاریخی* تجربهٔ فرهنگی و اجتماعی آدمیان، دگرگون می‌گردند: معنای زندگی هیچ تفسیر فرجامینی ندارد. آدم متعارف که این نتیجهٔ خشك و خالی را بدون پرس‌وجوی بیشتر می‌پذیرد، بسا آن را بر بی‌ارجی و بی‌اعتباری تمام تفکر فلسفی دلیل می‌گیرد. گفتیم مقصود از اینکه زمانه‌ها و فرهنگهای متفاوت تجربه‌شان را به شیوه‌های متفاوت سازمان داده‌اند، آن نیست که تجربه‌شان را سازمان نداده‌اند؛ و اگرچه معنایی که یافته‌اند در وهلهٔ نخست معنایی برای خود آنان و برای تجربه‌شان بوده، بدین لحاظ کم‌بهاتر نبوده است. درس روشن است: باید برای زمانه و نسل خودمان بار دیگر به کوشش برخیزیم. نمی‌توانیم به دستاوردهای گذشتگان متکی باشیم، بلکه باید خودمان به تفکر فلسفی دست یازیم. و در واقع امر دیدیم که آدم متعارف در درخواست همچو تفکری پای می‌فشرد و «پاسخ» و «چند و چون حقایق» را می‌جوید: یعنی، پرسشهایی دربارهٔ ربط تمام شناخت ما به سرنوشت آدمی می‌پرسد؛ و پی بردیم که این پرسشها در فلسفه دارای پایگاه کانونی‌اند. دیدیم که او آن پرسشها را در پیوند با مسائل خاصی می‌پرسد ــ مسائلی چون ناکارایی پاسخهای سنتی، دگرگونی نهادهای اجتماعی مانوسمان، سرشت احتمالی جامعه‌ای که سازمانش مبتنی بر خودکاری[1] و کامپیوتر است. او به صراحت می‌گوید که پاسخی که چشم می‌دارد باید از حیث همین شکهای خاص خرسندش کند.

آدم متعارف در ضمن پرسشهایش چیزی را باز می‌نماید که ما بارها به آن راه برده‌ایم، ولی هنوز درست بررسیش نکرده‌ایم. گفتیم که ویژگی مسائل فلسفی در ربط آنها به معنای تجربهٔ انسان در جهان نهفته است. ولی همچنین خاطرنشان کردیم که هر نوع مسئله‌ای پدیدآورندهٔ پاسخی فلسفی

1. automation

تواند بود، و ممکن است بفرجام به سازمان نویی از تجربه و نگرش تازه‌ای به سرنوشت آدمی بینجامد. دربارهٔ شماری از مسائل به اختصار سخن گفتیم که چه بسا در نظرمان دور از این اعتنای اصلی فلسفه بنمایند، ولی در تفکر فلسفی گذشته پیوستگی نزدیك با آن داشته‌اند. و نظامهای زندگی و جهان‌بینی‌های متفاوت بسیاری را ملاحظه کرده‌ایم که نزد فیلسوفان معنی‌دار بوده‌اند، و نیز آنهایی را که هنوز امروزه مدافعانی پرشور دارند و انسان اندیشمند باید هنگام گزینش خویش به دیده گیرد.

تفکر فلسفی به منزلهٔ اشتغالی اجتماعی و فرهنگی. ما براستی در کار بررسی این نکته بوده‌ایم که تفکر فلسفی چه حالی دارد در زندگی کسی که به هر دلیلی به تأمل در تجربه و شناخت خویش کشیده شده است و سرانجام می‌پرسد: باری، جهان چگونه چیزی است؟ ارزنده‌ترین زندگی کدام است؟ تصدیق کردیم که‌چنین‌فردی را مایه‌های عقلی و تجربهٔ فرهنگش محدود کرده‌اند؛ ولیکن تفکر فلسفی را به منزلهٔ اشتغالی فرهنگی به لحاظ نیاورده‌ایم. دخالت تفکر فلسفی را در میان سایر فعالیتهای عقلی جوامع آدمی و کارکرد ویژهٔ فرهنگی و تاریخیش را باز نجسته‌ایم. هنگامی که چنین کنیم، درمی‌یابیم پرسشهای بسیاری که دربارهٔ فلسفه پیش کشیده‌ایم پاسخ می‌یابند. پی می‌بریم چرا مسائل خاصی، پاسخی فلسفی پدید می‌آورند، و در چه احوالی این مسائل اهمیتی کانونی پیدا می‌کنند. اعتنای ژرف تفکر فلسفی را به مسائل راجع به تحلیل و ارزش‌گذاری انتقادی، به روشها و معیارهای عقلی اعتبار، به شیوه‌ها و آزمونهای شناخت روشنتر می‌فهمیم. آشکار می‌شود که چرا کارکرد تحلیلی فلسفه، و پروایش به تقریر دقیق روش، نه صرفاً کاری مقدماتی بلکه افزاینده‌ترین و ماندگارترین دستاورد آن است. و آگاه می‌شویم که ایراد اینکه فلسفه به نتایج غائی و پذیرفته نمی‌رسد، که هرگز به پرسشهای کانونیش به قطع و یقین پاسخ نمی‌دهد، بلکه همواره آن پرسشها را نوبه‌نو می‌پرسد، که، به یك سخن، وظیفه‌اش پایان‌ناپذیر است بی‌آنکه از اشتغال فلسفی سلب اعتبار کند ــ همهٔ اینها، خود، در واقع مایهٔ آبرو و ارجمندی فلسفه، و مقوم ماهیت کارکرد آن در زندگی آدمی به‌شماراند.

فلسفه به سازمان‌دهی دوباره و تفسیر مجدد تجربهٔ اجتماعی می‌کوشد. ما چنان سخن گفته‌ایم که گویی تفکر فلسفی در ضمن کارکرد سازمان‌ده یا نظری خود، گسترهٔ تجربه و باورهای آدمی را می‌کاود تا گونه‌ای بینش یا مبداءِ تفسیر و ارزش‌گذاری در آن بجوید. ما براستی دیدیم که این کاوش در ابتدا روی نمی‌دهد، بلکه به‌لحاظ گونه‌ای بینش یا فرضیهٔ امیدبخش آغازین انجام می‌گیرد. ولی فرض شمردیم که انواع مختلف تجربه در معرض تفسیر می‌آیند؛ و تصوری که به طرزی معنی‌دار تفسیرشان کند کمابیش به تصادف حاصل می‌آید زیرا مفسر دارای دلبستگیهای تأمل‌آمیز ویژه‌ای است؛ و آدمی در پایان درمی‌یابد که یك جهان‌بینی و نظام زندگی معتبرتر از دیگران است چرا که در معنی بخشیدن به تجربهٔ خود او توانایی بیشتری دارد. و فردی را فرض

گرفته‌ایم که در جستجوی معنای زندگی به راه می‌افتد، بی‌آنکه پیشاپیش تصوراتی داشته باشد، و کمابیش مختار است تا از میان تفسیرهای فلسفی ممکن و گوناگونی که عرضهٔ بررسی او شده‌اند انتخاب کند.

اکنون گوییم که البته این راه نه همان راهی است که تفکر فلسفی در واقع بدان عمل می‌کند. به لحاظی، شاید این طریق حال پژوهنده‌ای را وصف کند که اول بار آشنایی رسمیش را با فلسفه آغاز می‌کند و مشتاق است که به بررسی منظم دربارهٔ محتوای این «حوزه» بپردازد. شاید تبعیت از آن به منزلهٔ چهارچوبی برای تحقیق مقدماتی نظیر تحقیق کنونی مناسب باشد. ولی جای تردید است که تفکر فلسفی اصیلی هرگز به این شیوه پدید آمده باشد. حتی آدم متعارف ما، که به فلسفه همچون یك «حوزه» رغبت دانشورانه ندارد، به صراحت می‌گوید که شك و حیرت‌های معینی هستند که او را به تأمل کشانده‌اند، و او آن اندازه که می‌کوشد تا احساسی از معنی و جهت را *باز یابد* که زمانی داشت ولی گمش کرده است، سعی در فهمیدن تجربه‌اش برای نخستین بار ندارد. و مسلم است که هنگامی که تفکر فلسفی را اشتغالی فرهنگی با کارکرد اجتماعی قطعی می‌انگاریم، درمی‌یابیم که این کارکرد از لحاظ تاریخی و عینی چندان سازمان دادن و تفسیر تجربهٔ اجتماعی و باورهای نهادی‌گشته و هدفهای آدمیان در یك جامعهٔ معین نیست که *سازمان دادن دوباره* و *تفسیر مجدد* آنها است.

هر تجربهٔ اجتماعی نمودار الگویی معنی‌دار است. زیرا هر جامعه در واقع وجودی است جاندار و دارای «فرهنگ» یا نظامی پیچیده از کردار و احساس و پندار. جامعه برای اعضایش دسته شیوه‌های مأنوس یا مرسومی فراهم می‌آورد تا به یاری آنها این فعالیتها را اجرا کنند؛ عادتهای اجتماعی و فرهنگی یا «نهادها»ی جامعه، همهٔ مناسبات بنیادی عملی و عاطفی و عقلی اعضایش را با همدیگر یا با جهانشان تنظیم و هدایت می‌کنند. غایتها یا خیرهایی که آنان می‌جویند، پیشاپیش در فعالیتهای نهادی گشته‌شان سازمان یافته‌اند؛ باورهایی که برحسب آنها تجربهٔ اجتماعی خود را تفسیر و بیان می‌کنند، بر همین سان اموری وابسته به عادت اجتماعی و فرهنگی‌اند. فعالیتها و هدفها یا ارزشها نه جداگانه و از هم گسسته بلکه همچون اجزای لاینفك این شیوهٔ مأنوس و پیچیدهٔ کردار جلوه‌گرند. باورها و پندارها همگی جا و کارکرد آشنایشان را دارند. آنها تجربه‌ای را تفسیر می‌کنند که به لحاظ خودش معنی‌دار است زیرا الگویی برای زیستن را بازمی‌نماید. تأمل فلسفی لازم نیست که سازمانی از تجربه بیافریند؛ تجربه همیشه به صورت سازمان یافته در نهادهای یك فرهنگ تظاهر می‌کند. ضرورتی ندارد که فلسفه تمام «معنا»ی زندگی را فراهم آورد؛ زندگی معمولاً از الگویی معنی‌دار پیروی می‌کند. هنگامی که این الگو فرو بشکند، فلسفه می‌تواند به فردی از خود بیگانه یاری بدهد تا چنین سازمان و معنایی را *بیابد*؛ ولی از لحاظ اجتماعی، اگر دست کم عناصر سازمان و معنی هنوز در تجربهٔ زنده و نهادهای حتی یك فرهنگ از هم پاشنده حاضر نباشند، اندیشهٔ فلسفی را هرگز توانایی ابداعشان نیست، و بیهوده است که از اندیشهٔ فلسفی

بخواهیم که به همچو کوششی برخیزد. این سخن شیوهٔ دیگری است برای تکرار آنکه فلسفه نمی‌تواند به خودی خود ایمانی خواه فردی خواه اجتماعی پدید آورد، یا ارزشها و آرمانهایی بیافریند که آدمیان را به طلب ایمان وادارند. کار فلسفه پدیدآوردن ایمان نیست بلکه روشن گرداندن ایمان و تصرف کردن در آن است. فلسفه به زندگی نه نیروی رانش و انگیزه بلکه هدایت و جهت می‌دهد.

«بیان» و «انتقاد» هر دو سازمان‌دهی دوبارهٔ این الگو هستند. حتی هنگامی که از «فلسفه» زمانه‌ای یا فرهنگی سخن می‌گوییم، روشن است که آنچه به زمانه مشرب فکری، مفروضات، باورهای غالب، و مراتب ارزشها و جهت کلیش را می‌دهد، تفکر فلسفی نیست. این چیزها پیش از آنکه آگاهانه تقریر یابند و در قالب فلسفه‌ای بیان شوند، باید همگی به‌طور مضمر در نهادهای زمانه نهفته باشند. معنای این گفته آن نیست که بیان اهمیتی ندارد. جامعه‌ای که بر مفروضات و روشها و هدفهایش آگاه باشد، بی‌گمان با جامعه‌ای که اینها را به وجه مضمر و پوشیده در خویش داشته باشد یکسان نیست. و درنظر آورید که اگر زندگی جامعهٔ یونانی را فیلسوفان یونان در قالب بیان نریخته بودند، در زندگی عقلی پسین چه مایه تفاوت پیش می‌آمد! مقصود این است که هر سازمان‌دهی و تفسیر فلسفی یك فرهنگ در حکم یك سازمان‌دهی دوباره و تفسیر مجدد مصالح و موادی است که هم‌اکنون به اعتبار خود سازمان یافته و معنی‌دارند. حتی «محافظه‌کار»ترین فلسفه‌ها، یعنی آنهایی که آشکارا محمل عقلانی هیئت نهادهای موجودند، در همان ذات تقریر عقلانیشان عبارتند از سازمان‌دهی مجدد باورها و ارزشها برحسب برخی معیارهای انتقادی، و متضمن تحلیل و تصرف و اصلاح‌اند. به‌خلاف، حتی «رادیکال»ترین فلسفه‌ها که اندیشه‌هایی انقلابی پیش می‌نهند و بخشی از باورهای موجود را به باد انتقاد شدید می‌گیرند، بیشترین پارهٔ پندارها و فعالیتهای جامعه‌شان را بی‌چون و چرا می‌پذیرند. آنها در تفسیر معنای تجربه تصرف می‌کنند، ولیکن بیشتر اندیشه‌ها و هدفهایی را که به تجربه معنی می‌داده‌اند بازمی‌نمایند.

فلسفه مستلزم ارزشهای یك فرهنگ سازمان یافته است. اگر اندیشهٔ فلسفی عبارت از سازمان‌دهی دوباره و بازسازی انتقادی باورهای یك فرهنگ باشد، پس بایسته است که فرهنگی سازمان یافته را با دسته‌ای از غایتها و هدفها و ارزشها و معیارهایش فرض گیرد و آن را دستمایهٔ کار خود نهد. این امر برای فهم کارکرد فلسفه همچون اشتغالی اجتماعی چندان بنیادی است که در این باره باز با صراحت بیشتر خواهیم گفت که چگونه آدمیان بدون فلسفه زندگیشان را می‌گذرانند یا چگونه جهانشان را می‌فهمند و غایتهاشان را می‌جویند بی‌آنکه آگاهانه مسائل کانونی فلسفه را پیش بکشند. آنگاه خواهیم دید که چگونه این «پاسخ» ماقبل تأمل[2] به چیستی و چونی عالم هستی نیاز به تفسیر مجدد فلسفی را به وجود می‌آورد.

2. pre-reflective

نهادهای اجتماعی، معانی و هدفها و ارزشها را پدید می‌آورند. جامعهٔ غربی، همانند بیشتر جوامع دیگر، زمانی از طریق نهادهای دین سازمان یافته‌اش پاسخی پذیرفته به پرسش «غایت اصلی انسان چیست؟» برای جوانان فراهم می‌کرد. بیشتر انسانها به همین قانع بودند که عمر را خرسند از آموخته‌هاشان دربارهٔ نیروی ناظر و حاکم بر کائنات و رابطهٔ آن نیرو با سرنوشتشان به پایان برند. الگوی زندگانی روزانه‌شان را فعالیتهای گوناگونی می‌ساختند که معمولاً بدون پرس‌وجوی چندانی در آنها شرکت می‌جستند. الزامهای خانوادگی، راه و رسم اعاشه، مناسبات همسایگی، تفریحات و سرگرمیهای آنان از جملهٔ این فعالیتها بودند که هر کدام چشمداشتهای اجتماعی معینی از آن خود به همراه داشت ــ یعنی همین کارها بودند که آدمهایی در چنان وضع بطبع به آنها می‌پرداختند. نیروی عادت، خاصه عادت پذیرفتهٔ اجتماعی یا نهادی گشته، آنچنان است که اکثریت عظیم خواهان کردن این کارها بودند؛ و اگر به‌طرزی نیکو و شایسته به انجامشان می‌رساندند، خرسند می‌گشتند. مشقات تلخی را که رخ می‌نمودند ــ و حتی امروزه مصلحت آن است که برای «جامعهٔ بدوی» یا «روزگار خوش گذشته» آه و نالهٔ حسرت سر ندهیم ــ پرهیزناپذیر می‌دانستند و به آن تن در می‌دادند. در همین نقطه «غایت اصلی انسان» یا «معنای زندگی» که آگاهانه در آن جامعه پدید آمده بود، به درون غایتهای پرشمار زندگی روزانه راه می‌جست تا بردباری و آرامش به‌بار بیاورد.

در چنین جامعهٔ کمابیش پابرجا که نهادهای گوناگون در آن بخوبی کار می‌کنند، همین نهادها ــ یعنی فعالیتهای گوناگونی که آدمیان بنا بر مرسوم انجام می‌دهند و از آنها توقع می‌رود که انجام دهند ــ هستند که هدفها یا غایتهای انسانها و اعمال و خصال پسندیده‌شان را روا می‌دارند. شکار کردن، جنگیدن، خردمندی در رایزنی، پسران نیرومند داشتن ــ همینها زندگی آدم را می‌سازند. مهارت در تعقیب صید، دلیری در نبرد، وفاداری و مروت در حق یاران، و توانایی در ساختن سلاحهای کارا چیزهایی نیك‌اند. این همه بدیهی‌تر از آن است که به چون و چرا کردن نیاز باشد. کارهایی که باید کرد معنی دارند و همه به هم پیوند می‌خورند و الگویی جامع و آشنا می‌سازند بی‌آنکه به دلیل حاجتی باشد. چیزهای خوب را باید جویا شد؛ نیازی نیست که ارزش آنها در معرض سؤال آید. بسیاری از باورهای همچو جامعه‌ای در بزرگداشت این شیوه‌ها و ارزشها می‌گویند که چگونه نیروهایی تواناتر از بشر به آنها احترام می‌گذارند و شاید حتی آنها را در عمل می‌آورند. بسیار طبیعی است که هر موجودی بدان‌نحو بیندیشد و عمل کند.

چنین وضعی را در بیشتر جوامع استوار می‌توان یافت و مصداق سزاوار آن را می‌شود در آن اجتماعات ساده‌تری سراغ کنیم که نام «بدوی» بر آنها می‌نهیم و هنوز در جهان ما بازمانده‌اند، مانند گروههای سرخپوست امریکای لاتین که بالنسبه از تأثیر شیوه‌های سفیدپوستان برکنار مانده‌اند. همین وضع با تحول نهادی پیچیده‌تری در تمدنهای مشرق‌زمین و در اروپای قرون وسطی برقرار

بود. و سزاست که به یاد داشته باشیم که حتی جامعهٔ غربی در قیاس با موقعیت کنونیش تقریباً همیشه جامعه‌ای «بالنسبه استوار» بوده است و بیشترین بخش انسانها قادر بوده‌اند که زندگی را بر این پایهٔ ماقبل تأمل معنی‌دار بشمارند.

تنش فکری عمده در جامعهٔ غربی. اما برخی ویژگیهای تمدن غربی بیشتر از اکثر تمدنهای دیگر، نیاز آگاهانه به تفسیر مجدد فلسفی را در آن تمدن به‌وجود آورده‌اند. در اکثر تمدنها «معنای زندگی» و «غایت اصلی انسان» که صریحاً در باورهای دینیشان تقریر یافته‌اند، عبارت بوده‌اند از بیان و تقدیس، و معمولاً روشن گردانیدن فعالیتهای معنی‌دار و غایتهای گرامی که به نهادهای اجتماعیِ دنیویشان پیوسته‌اند. باورهای راجع به سرنوشت بشر و نیروهای حاکم بر آن پیوندی نزدیك به تجربهٔ اجتماعی بشر داشته‌اند، و هر دو از دل این تجربه می‌بالند و به‌نوبهٔ خود در آن تغییر و تصرف می‌کنند. ولی در تمدن اقوام غربی، رابطهٔ میان این دو شیوهٔ تفسیر و معنی دادن به زندگی آدمی بسیار پیچیده‌تر بوده است: یکی آن معنی که در باورهای دینی و اخلاقیش به وجهی صریح بیان‌شده بود، ودیگری آن‌معنی که در فعالیتها و هدفهای بالفعلش تجسم مضمر می‌یافت. زیرا اقوام غربی نه دینشان را ابداع کردند نه حکمت اخلاقیشان را؛ آنها را از جوامع دیگری در جهان باستان به وام گرفتند، چون عبریان، یونانیان، و از فرهنگ یونانی‌مآب[3] امپراطوری روم که گرایشهای بسیار گونه‌گونی را درهم آمیخته بود. اروپای غربی به مسیحیت گروید، و قرنها در مکتب حکمت کهن آموزش یافت. همان‌گاه، خود دست‌اندرکار آفریدن تمدنی بود که با تمدنهای وام‌دهنده‌اش یکسره فرق داشت. تجربهٔ اجتماعی و نهادهایش، که در آغاز بسیار ناهمسان بودند، از آن تجربهٔ اجتماعی و نهادهایی که در اصل باورها و آرمانهایش را پدید آورده بودند هرچه بیشتر دور می‌افتادند. وقتی که تمدن غربی اشتغال علمی نوین و نهادهای نظام صنعتی بی‌سابقه‌اش را پرورد، این دورافتادگی باز بیشتر شد.

ضرورت مداوم تفسیر مجدد و تطبیق. نتیجه این شد که جامعهٔ غربی از آغاز میان تفسیر اعلان داشته‌اش بر زندگی و مراتب ارزشها، و تفسیر و هدفهایی که در عمل ارجشان می‌نهاد شکافی یافته است. این تنش[4]، مسئلهٔ معنی و غایت زندگی آدمی را به‌عنوان مسئله‌ای آگاهانه که همیشه مقتضی تأمل و تحلیل انتقادی است، دست‌کم برای طبقهٔ فرزانگانش زنده نگه داشته است. فرهنگ غربی برخلاف اکثر جوامع دیگر بندرت توانسته است معنای خرسندی‌بخشی در آنچه بالفعل می‌کرد بجوید، بدین معنی که آرمانهای موروثش آن فعالیتها را محکوم می‌داشتند. از سوی دیگر نیز نتوانسته است در باورهای سنتیش آرام و قرار گیرد: این باورها با آنچه به واقع در طلبش بود ناسازگار و متعارض درمی‌آمدند. از این‌رو رهبران روحانی ناگزیر بوده‌اند که نسلی تباه را به لحاظ

---

3. Hellenistic 4. tension

غایت اصلی بشر محکوم کنند. اندیشه‌گران ناچار بوده‌اند که باورها و آرمانهای نویی بر شالوده و در دفاع از این راه‌های نو تقریر کنند. اندیشه‌گران دیگر می‌بایستی دستگاه‌های فخیم فکری بسازند تا نشان دهند که هیچ ناهماهنگی واقعی در میان نیست: اندیشه‌ها و تجربهٔ نو را می‌توان با باورها و ارزشهای کهن در قالب ترکیبی نو تطبیق داد. و هر دو گروه ناگزیر از آن بوده‌اند که روشهای تحلیل، انتقاد، و احتجاج را تدبیر کنند و روشن گردانند.

این تنش مداوم را می‌شد به یاری تحلیل، روشن‌گردانی، انتقاد، و اصلاح تفکر فلسفی از میان برداشت؛ عناصر مختلفِ به میراث مانده از جهان باستان، که خود بسیار ناهماهنگ بودند، مانند علم ارسطویی و فلسفهٔ نو افلاطونی[5]، امکان داشت که بفرجام باتجربهٔ اجتماعی اروپایی هماهنگ گردند. مدرسیان بزرگ قرن سیزدهم، که از نامدارترینشان قدیس توماس آکویناس[6] است، تا اندازه‌ای این مهم را برای آن زمان انجام دادند. آنان مُهر نام «اسکولاستیک»[7] (فلسفهٔ مدرسی) را بر آن کوشش فلسفی زدند که مجموعه‌ای از تصورات را به وجهی دستگاه‌مند از نو تقریر کرد و در ضمن بخشیدن سازمانی دوباره به تجربهٔ اجتماعی، معنایی حیاتی به آن مجموعه داد.

گسترش اجتماعی و عقلی همواره مقتضی تفسیر دوباره بوده است. ولی جامعهٔ اروپایی دایم رو به گسترش داشت و همواره از قالبهایی نهادی که فعالیتهایش در آن سازمان یافته بودند بزرگ‌تر می‌گشت. اقتصاد پرورش یابنده‌اش، و بعدها نظام صنعتیش که قارچوار می‌رویید، و اکنون خیز تند آهنگ به درون تکنولوژی الکترونیك، بارها آن را با گونه‌های نوین تجربهٔ اجتماعی و نیز با مسائلی مکرر راجع به رهایی از سازمانهای نهادی کهنتر و بازسازیشان در هیئت نهادهای نوتر روبرو گردانده‌اند. باورها و صورتهای شناختش بر همین‌سان پیوسته در آشوبی بودند که تاثیر مکرر اندیشه‌های نوین پدید می‌آورد. این اندیشه‌ها می‌بایست جذب اندیشه‌های دیرین شوند. تجربه‌های نو نخست عبارت بودند از کشف پی‌درپی عناصر عقلی فرهنگ باستانی که چونان امواج پیاپی فرامی‌آمدند و هر کدام انتظام و انطباق موقت پیشین را برهم می‌ریخت، و سپس اندیشه‌های باز آشوبنده‌تری که اشتغال علمی خود آن جامعه با وفور افزاینده‌ای آغاز به فراآوردنشان نهاد.

هر کدام از این صورتهای نوین تجربه و هر کدام از این اندیشه‌های ناآشنا، بازتابهای دوررسی در سراسر فرهنگ غربی فرامی‌آورد. هر کدام ضربهٔ تکان‌دهنده‌ای بر شیوه‌های کردار و پندار مرسومی می‌زد که برحسب آن آدمیان زندگیشان را معنی‌دار و جهانشان را فهم‌پذیر می‌یافتند. هر یك به نحوی در آن راه‌های مرسوم جذب می‌گردید و از نو مسائل فراخ دامنه‌تری دربارهٔ معنای زندگی آدمی و معنای جهان نوینی که اکنون انسان خود را در آن می‌یافت پیش می‌کشید. به سخن دیگر، هر مسئلهٔ کشاکش و سازگاری، پدیدآورندهٔ پاسخی فلسفی بود. هر مسئله نه تنها فراگرد

5. Neoplatonic philosophy 6. St. Thomas Aquinas 7. Scolastique (Scholasticism)

تحلیل و روشن‌گرداندن اندیشه‌های نو و کهن را برمی‌انگیخت تا کشاکش به هماهنگی جای بسپرد و سازگاری پیش آید، بلکه تفسیرهای مجدد بنیادین بر معنای تجربهٔ آدمی را ناگزیر می‌کرد، و مایهٔ پیدایی جهان‌بینی‌های نوین و نگرشهای نظری تازه به سرنوشت بشر می‌شد.

پیدایش فرهنگی و تاریخی مسائل فلسفی. اکنون می‌توان دریافت که در تعریفمان از مسائل فلسفی چه عناصری کم بود، و چرا بر این نکته پامی‌فشردیم که کارکرد اندیشهٔ فلسفی عبارت است از سازمان بخشیدن دوباره و تفسیر مجدد تصورات و تجربه. اگر فلسفه را از دیدگاه کار تاریخی واقعیش بنگریم، می‌بینیم که هرگز از هیچ نمی‌آغازد تا جهان را بررسد و باورهای آدمیان را در هیئت جهان‌بینی معنی‌داری سازمان دهد. فلسفه همیشه کارش را با گونه‌ای تفسیر موجود و مراتبی از ارزشها آغاز می‌کند که اعتبار و استواریشان را تجربهٔ تازه یا اندیشه‌های نو در معرض چون و چرا آورده‌اند. فلسفه به بازساختن آن تفسیر و مراتب ارزشها می‌کوشد تا عنصر نوپدید را به لحاظ گیرد. چه بسا اندیشه یا روشی که به یاری آن، کشمکش عقلی فیصل می‌یابد به خودی خود چندان مفید معنی است که به بازسازی اثربخش دیگری و به بینش عقلی جدیدی از جهان راه می‌سپرد. چه بسا که اندیشهٔ نوین چنانچه تحلیل و روشن شود به منزلهٔ کانون جدیدی به‌کار آید که از آن، همهٔ وجوه تجربه را دوباره تفسیر کنیم. اما مسائلی که چنین پاسخ فلسفی را پدید می‌آورند، هرچند که ممکن است در هر حوزه‌ای برخیزند، بواقع در آن نقاطی برمی‌خیزند که ستیزهٔ اندیشه‌ها و تجربه، آدمیان را به اتخاذ مفروضات بنیادی ناگزیر می‌گردانند. همین برخورد تجربهٔ نو با باورها و ارزشهای سنتی است که آدمیان را به تفکر فلسفی وامی‌دارد یا اندیشه‌های نوینی را پدید می‌آورد که در شکل آغازینشان منطقاً با اندیشه‌های کهن ناپیوسته و ناسازند، ولی به هر تقدیر باید به‌نحوی با آنها سازگاری یابند و در الگوی مرسوم زیستن و اندیشیدن تلفیق شوند.

فلسفه همچون وجه عقلی دگرگونی فرهنگی. مسائل فلسفه به این لحاظ از عصری به عصر دیگر دگرگون گشته‌اند و از حیث تاریخی یکتایند. آنها را باید تنها به منزلهٔ بیان چنان کشاکشهای بنیادینی در درون فرهنگی ویژه فهمید که انسانها را به تفکر جوینده که همان فلسفه است می‌کشانند، و آنان را به تحلیل و انتقاد تمام‌عیار، تفسیر مجدد و سازمان‌دهی دوبارهٔ عقلی، و شاید به بینش و دید نو ناگزیر می‌کنند. در پرتو این حقایق تاریخی، می‌توان دلیری نمود و فلسفه را به اشتغالی اجتماعی و فرهنگی تعریف کرد. تفکر فلسفی یعنی بیان عقلیِ فراگرد دگرگونی فرهنگی؛ تفکر فلسفی، وجه عقلیِ فراگردی است که تعارضهای درون یك فرهنگ را تحلیل و روشن، و تجزیه و ترکیب می‌کند. این کارکرد اجتماعی و تاریخی متمایز توضیح می‌دهد که چرا تمدن غربی، با سلسلهٔ پیاپی و پایان‌ناپذیر تنشها و کشاکشهایش، این‌سان جلوه‌گاه اندیشه‌های فلسفی پرمایه بوده است. تمدنی که ثابت و ایستا شده است شاید «فلسفه‌ای» را میراث یافته باشد، ولی هیچ اندیشهٔ فلسفی فرانمی‌آورد؛ این اندیشه همراه با مسائل جذب و سازگاری تازه پیدا می‌آید

و بس.

اگر کارکرد اجتماعی فلسفه این باشد که همچون روش انتقاد و سازمان‌دهی باورها به کار آید، مسائل فلسفی تطبیق و سازگاری دادن اندیشه‌های مختلف آشکارا نظیر همان مسائل سیاسی راجع به تطبیق و سازگاری دادن شیوه‌های مختلف کردار است. فیلسوف در سرفرازترین شأن خود، زمامدار اندیشه‌هاست، یعنی گونه‌ای ترکیب نو از مایه‌های عقلی را سازمان می‌دهد که در چهارچوب ماهویش آدمیان می‌توانند از آن پس به کاوشهای عقلی خویش بپردازند. در فروتن‌ترین حال خود، او سیاستمدار اندیشه‌ها است، یعنی به میانجی تحلیل، سازشها و توافقهای مؤثری با اصل «زندگی کن و بگذار زندگی کنند» حاصل می‌کند. از آن‌رو که کوشش فیلسوف از سازگاری دادن به تنشها و کشاکشهای عقلی آغاز می‌گیرد، *تاریخ* فلسفه به بهترین وجه برحسب کارکرد تحلیلیش یا مسائل راجع به روش فهمیدنی است و نه برحسب کارکرد نظریش یا انجامیدن آن تنشها و کشاکشها به بینش تخیلی. و نیز به همین سبب است که روش انتقاد و بازسازی فلسفی، هرچند که همواره پیوندی بسیار نزدیك با «روش علمی» رایج دارد، هیچ‌گاه یکسره به آن پایان نمی‌یابد، بلکه همیشه از صناعت سیاستمدار ذهن چیزی در خود نگه می‌دارد.

فصل ٤

دستاوردهای افزایندهٔ فلسفه

ما کوشیده‌ایم تا نشان دهیم که چرا کار تفکر فلسفی هرگز پایان نمی‌پذیرد، زیرا هر فرهنگی که به بی‌جنبشی محض دچار نشده باشد به کارکرد تفکر فلسفی نیاز دارد. به لحاظ آنچه براستی تفکر فلسفی انجام می‌دهد، شگفت‌آور نیست که برخی چیزهایی را که اغلب از آن چشم می‌دارند انجام نمی‌دهد ــ مثلاً، پاسخهایی فرجامین به پرسشهای کانونیش دربارهٔ سرشت جهان و معنای زندگی به دست نمی‌دهد، یا ایمانی یگانگی‌بخش را بر جامعه‌ای که چنین ایمانی را در تجربهٔ خویش حاصل نکرده است تحمیل نمی‌کند. دربارهٔ این نکته بتفصیل سخن گفتیم که چگونه کارکردهای تحلیلی و نظری فلسفه هر دو از حیث تاریخی به شناخت بالندهٔ انسان و تجربهٔ اجتماعیِ دگرگون شوندهٔ او بازبسته‌اند.

ولی در جنب ربط فلسفه به احوال تاریخی خاص، باید همچنین آن رویه‌های تفکر فلسفی را بنشانیم که نمودار **دستاوردی افزاینده‌اند**، **تا اندازهٔ زیادی** به همان لحاظ که اشتغال علمی از رشد شناخت فراهم می‌آید ولو آنکه نظریه‌های علمی نیز در پرتو گواهی[1] تازه، مشمول بازسازی دایم باشند. از آنجا که این اندوختهٔ مصالح و ابزارهای عقلی و **نتایج موثق** همه با هم چیزی است که هر پژوهندهٔ فلسفه باید در تملك داشته باشد، و چیزی است که می‌توان آموخت و فراگرفت، بطبع در بخشهای ۲ و ۳ این کتاب مورد تأکید قرار گرفته است. دست‌یافتن بر این اندوخته بخش بزرگی از تربیت فلسفی را تشکیل می‌دهد؛ دارانبودنش نشانی از ساده‌اندیشی و بی‌کفایتی فلسفی است.

روشن گردانیدن و ارزش‌گذاری روشها و معیارها. دستاورد افزایندهٔ فلسفه در پیوستگیش با کارکرد تحلیلی فلسفه یا بررسی روشها و شیوه‌های عقلی و معیارهای اعتبار و درستی بیش از همه آشکار است. راه‌های مکرر و همچنان پایداری که بدان آدمیان باورهایشان را پاس می‌دارند و

1. evidence

به استقرارشان می‌کوشند، بتفصیل مورد معاینه و بازرسی دقیق قرار گرفته‌اند. دربارهٔ نحوهٔ عمل این روشها، نتایجی که هر کدام بدان می‌انجامند و محدودیتها و دشواریهایی که هر یك بدان دچارند، چیزهای بسیاری دریافته‌ایم. ما از خطرهای عقلی کمین کرده در راه توسل به شهود[2] و خودپیدایی[3] که هوشمندانی را به کام خود گرفتار کرده‌اند آگاهیم. مفروضات ملازم روشهای تاریخی مانند عقل‌باوری[4]، تجربه‌باوری[5]، و پوزیتیویسم[6] را بازجسته‌ایم، و بن‌بستهای عقلی را که بدان رهنمون شده‌اند دیده‌ایم. روشهای علوم را جستجوگرانه تحلیل کرده‌ایم که خود، با مشقت بسیار در طی روزگاری دراز به یاری پژوهش صبورانه ساخته شده‌اند. همراه این روشها، اسلوبها و شیوه‌ها و چاره‌گریهای پیچیده و پرداخته‌شان را بررسی کرده‌ایم. چیزی دربارهٔ دلایل کامیابیشان می‌دانیم، و از نوع پرسشهایی که از عهدهٔ پاسخشان برنمی‌آیند آگاهیم. از پیامدهای اندیشیدن بر موازین مفاهیم آشفته و ایهام‌آمیز، و از کاربرد تصوراتی که معنایی محصل ندارند واقفیم؛ ما روشهایی را برای احراز دقت در روشن گردانیدن تصورات تقریر کرده‌ایم. در بخش ۲ خواهیم دید که چگونه از میان دیدگاههای مغایرِ گوناگون، روشن‌گردانیها و نتایجی قطعی پیدا می‌آیند که درخور اتفاق همگان‌اند.

تحلیل مفروضات. دوم آنکه تحلیلهای فلسفی دیرینه‌ای هستند که در برابر آزمون زمان پای داشته‌اند. برخی حجتهای تاریخی و آشنایی که امروزه هنوز به کار می‌روند، تا آنجا که سخن بر سر ادعای اعتبار آنهاست، یکسره فروشکسته‌اند. مهمتر از همه، روشن شده است که آدمی در ضمن گزیدن برخی دیدگاه‌ها، خود را به چه پیامدها و مفروضاتی متعهد می‌کند و برخی رشته‌های استدلال چه دشواریهای بیشتری را در پی دارند. اصول مفروض در سنتهای مختلف عقلی را آدمیان هنگام رویارویی با مسائل عقلی گوناگون به کار گرفته‌اند و بدین‌سان بر آنها پرتو افکنده‌اند. آشکار شده است که پاره‌ای از این مفروضات ارزش تبیینی و تفسیری بسیار دارند؛ پاره‌ای دیگر بارها به مسائل لفظی محض و ناگشودنی راه برده‌اند. تجربهٔ فلسفی از حیث کاربرد تصورات، درسهایی به ما آموخته است که سزاوار بررسی دقیق‌اند. بدین‌گونه، مثلاً، امروزه هر کس که به معجزه باور دارد، نمی‌تواند نقد هیوم را از مفهوم معجزه نادیده بگیرد؛ هرکس که دربارهٔ مسئلهٔ ارادهٔ آزاد (اختیار)[7] صاحب‌نظر است، نمی‌تواند از سهم اسپینوزا در این باب غفلت ورزد. بحث این مضامین و سایر فلسفه‌پردازیهای طراز کهن در بخشهای ۲ و ۳ خواهد آمد.

پالایش مفاهیم فلسفی. سوم آنکه، اندوختهٔ مشترك کلانی از مفاهیم فلسفیِ دقیقاً تقریر یافته فراهم آمده است. این مفاهیم به‌لحاظ ارزشهای عقلیشان در تقریر و پرداختن به مسائل بسیار

2. intuition 3. self-evidence 4. rationalism 5. empiricism 6. positivism
7. free will

گونه‌گون، بارها عرضهٔ تحلیل تمام‌عیار شده‌اند. خامیهای ابهام معنای آغازینشان بتدریج پالایش یافته‌اند، تا اینکه ابزارهای عقلی بسیار کاراتری گشته‌اند. آنها هر بار که بر مسائل نو و گستره‌های نوین تجربه یا تصورات شمول می‌یابند، به‌تقریر دگرباره‌درمی‌آیند. وبیگمان هیچ‌متفکر کارآزموده‌ای برای پیشبرد کار خویش، از پرداخت و پالایش روشن گردانده‌ای که آن مفاهیم پیشتر در معرضشان آمده‌اند چشم نمی‌پوشد. در میان این مفاهیم فلسفی، برخی گونه‌های مکرر تضاد[8] یا برخی تمایزهای[9] ماندگار هستند چون واحد[10] و کثیر[11]، ثبات[12] و تغییر[13]، واقعی[14] و مثالی[15]، عقل و تجربه، صورت و ماده، ساخت و فراگرد، و مانند آن. این تضادها یا تمایزهای بنیادی که غالباً به «مابعدالطبیعی» (متافیزیکی) نامبردارند و نخست یونانیان تقریرشان کردند و سپس نسلهای آینده کم‌کم بسط و تفصیلشان دادند، چه بسا درشمار مسائلی به‌لحاظ آمده‌اند که می‌بایست به‌طور قطعی فیصل یابند. ولی چون نیك بنگریم، مفاهیمی می‌نمایند که تجربهٔ متغیر بشر را فهم‌پذیر می‌سازند، و هنگام برخورد با تعارضهای فرهنگی همچون افزار عقلی انتقاد به کار می‌آیند. آنها نه چندان مسائلی درخور گشودن که تمایزهایی سزاوار کاربردند، و کاراییشان در پیکاری سودبخش و تکاپویی پایدار است. دشمن، پیکار، و تکاپو همواره نوبه‌نو رخ می‌نمایند؛ اما نه جنگیدن نوست نه سلاح‌هایی که اندیشه‌گر را در غلبه یاری می‌رسانند. در بخشهای ۲ و ۳ درخواهیم یافت که چگونه مفاهیمی مانند «راستی»، «ارزش»، «علت»، «تصور»، و «نیکبختی» از آن‌رو آسانتر پذیرای برزیدن[16] هستند و بیشتر تابع نظارت آگاهانهٔ مایند که از صافی همواره ظریفتر تاریخ فلسفی گذشته‌اند.

اندوختهٔ بینشها و نگرشها. و سرانجام، بینشها و نگرشهای پایندهٔ فلسفه‌های بزرگ گذشته هستند. فیلسوف صرفاً زمامدار اندیشه‌ها نیست، شاعر ذهن هم هست؛ و دستاوردهای تخیلی سترگش، دیالکتیك فردی چون پلوتینوس[17] یا هگل، معماری کسی چون آکویناس، و جهان آکنده از صورت ناب منطق‌دان سمبولیك جدا از هرگونه کاربردی که احتمالاً در مسائل سازگاری عقلی می‌یابند، جاودانه دلفریب‌اند. تصادفی نیست که فیلسوفان بلندپایه با آنکه کارشان را به منزلهٔ زمامداران یا حتی سیاستمداران اندیشه‌ها آغازیده‌اند، به شاعری انجامیده‌اند. آنان از مسائل جزئی سازگاری و وفاداری هوادارانه‌شان تعالی جسته‌اند تا جهانی واحد را بنگرند؛ و هرچند به زبانهای مختلف سخن می‌گویند، هر کدام در گویش خویش گویی برای گوشهای هوشیار از همان پدیده‌های همیشگی تجربهٔ آدمی در آن جهان سخن می‌گویند. برای کسی که همانند ایشان جویای ساخت کلی آن تجربه و آن جهان است، برای کسی که بر همان‌سان در تقریر چیستی و چونی

8. antithesis 9. distinctions 10. the one 11. the many 12. permanence
13. change 14. the real 15. ideal 16. manipulation 17. Plotinus

فهمیدنیها تلاش می‌ورزد، شایسته است که با چندان چشم که بتواند بنگرد و در چندان گزارش که بتواند ژرف بیندیشد.

درآمدی به بخشهای آینده. گفتیم که دو اعتنای بنیادین فلسفه معطوف به بررسی روشها و قالب‌بندی بینشی فراگیر از جهان‌اند. نخستین گونهٔ پژوهش را *فلسفهٔ تحلیلی* و دومین را *فلسفهٔ نظری* نام نهادیم. فلسفه را از علم بازشناختیم. بخشی از موضوع فلسفهٔ تحلیلی، خود علم است. زیرا روش علمی یکی از روشهای بنیادی تفکر آدمی است، و یکی از وظایف فلسفه تحلیل شیوه‌ای است که به یاری آن روش علمی نتایجش را حاصل می‌آورد، و نیز سنجیدن این روش با دیگر روشهای عقلی ممکن. و همچنان که بخشی از موضوع فلسفهٔ تحلیلی اعتنا به روش علم است، بخشی از موضوع فلسفهٔ نظری نیز توجه به *نتیجهٔ کلی* علم است. نتایج علم، به هرگونه که در هر زمانی باشند، در زمرهٔ آن نتایجی هستند که فلسفهٔ نظری باید هنگام قالب‌بندی یك دیدگاه آنها را به‌لحاظ گیرد. بدین ترتیب، فلسفهٔ نظری، برخلاف هر کدام از علوم خاص که سر و کارش با یکی از رویه‌های ویژهٔ گیتی است، با نظریه‌های بسیار وسیعتری سر و کار دارد که مجموعهٔ نتایج علوم را فراگرفته‌اند. ولی علم تنها یکی از اشتغالهای بنیادین ذهن آدمی است، و دو رُویهٔ فلسفه را باید در آگاهی بر این نکته تعریف کرد.

پس، فلسفه تحلیلی عبارت است از بازجست *طبع*، *روشها*، *شیوه‌ها*، و *شالوده‌های* تمام تأمل آدمی؛ و تأمل آدمی بر نهادهای هنری، علمی، دینی، و مراودهٔ اجتماعی وابسته است. فلسفهٔ تحلیلی با انتقاد، روشن گردانیدن، و تعریف سر و کار دارد.

فلسفهٔ نظری عبارت است از تقریر چشم‌اندازی کلی بر بنیاد *ترکیب* و *تفسیر* آنچه از تأمل آدمی در صورتهای گوناگونش پیدا می‌آید. پروای فلسفهٔ نظری این است که همهٔ وجوه تجربهٔ آدمی را در قالب کل جامع و معنی‌داری یگانه سازد. در فراهم‌آوردن تفسیرهایش و درآزمودن این تفسیرها، به مشاهده[18] توسل می‌جوید. اما این مشاهده به معنایی بسیار فراختر از معنای مشاهدهٔ علوم خاص است. فلسفه برای تحقیق‌ورزی[19]، به گسترده‌ترین و بنیادیترین رخساره‌های تجربه توسل می‌جوید. و همچنان که دیدیم، امکان‌پذیر است که تفسیرهای مختلف، مانند زبانهای مختلف، از این تجربه تأیید یابند.

گفتن ندارد که کاوش نظری و تحلیل فلسفی متقابلاً به هم وابسته‌اند. بحث مسائلی که در وهلهٔ نخست تحلیلی‌اند در بخش ۲، و بحث مسائلی که در وهلهٔ نخست نظری‌اند در بخش ۳ می‌آید. بسا پیش می‌آید که نشان دادن جای جدایی آن دو بسیار دشوار است، و جدایی مشخصشان در جریان فلسفه‌پردازی واقعی کم رخ می‌دهد. اگرچه مباحث نظری را در بخش ۲ پیش خواهیم کشید، باری

18. observation 19. verification

در بخش ۳ به تقریر صریحشان خواهیم کوشید. در بخش ۳، خواهیم توانست که مسائل تحلیلی را پیش بنهیم، و خواننده خواهد دید که چگونه این مسائل در تاروپود مسائل نظری بافته شده‌اند.

بخش ۲

کارکرد تحلیلی فلسفه

فصل ۵

روشهای بنیادین پژوهش

یکی از مسائل اصلی فلسفهٔ تحلیلی، تمیزدادن روشها و شیوه‌های بنیادینی است که می‌توانند پژوهش آدمی را در هدایت خود گیرند. نگرش فیلسوف قرون وسطایی با نگرش شاگرد داروین در قرن نوزدهم یکسان نیست؛ روش افلاطون همان روش ارسطو نیست؛ عارف شناخت را به روشی می‌جوید که از بُن با روش فیزیکدان فرق دارد؛ روشی که اقتصاددانان «کلاسیك» به‌کار می‌برند با روش مکتبهای گوناگون معاصر اقتصاد در تضاد می‌آید؛ در زمینهٔ پژوهش و ترویج آیین‌های سیاسی، روش توتالیتر[1] با روش سوسیال دموکراتیك[2] مغایر است. کار ما تقریر انتزاعی این روشهاست؛ به سخن دیگر، باید طوری تعریفشان کنیم که مقولات[3] مشخصی به‌دست آوریم و به یاری آنها بتوانیم روشها را رده‌بندی و فهم کنیم. هنگام تحلیل، آنچه را که در واقع پوشیده است و با دیدی انتقادی بررسی نشده آشکار می‌گردانیم. با این کار، خویشتن را در دادن احکام استوارتر توانایی می‌بخشیم، و شاید در حکم مرجحی تصرف کنیم که دلالتهای تضمنی[4] آن را ممکن است که بروشنی درنیافته باشیم.

روش چیست؟ اگر در این پرسش ژرف بیندیشم که چگونه هر کدام از ما به باورهایش یا به عقایدی که راست می‌داند می‌رسد، پی می‌بریم که پاسخ به هیچ‌رو آسان نیست. چه بسا برآنیم که به‌واقع شاهد چیزی بوده‌ایم و حال آنکه فقط برایمان نقلش کرده‌اند. خاطراتمان معمولاً فریبمان می‌دهند. می‌پنداریم که به استقلال به نتیجه‌ای عقلی رسیده‌ایم، در حالیکه در واقع امر این نتیجه بر اثر خواندن به ما القا شده است. دربارهٔ چیزهایی که هرگز مشاهده نکرده‌ایم و هرگز مشاهده‌شان را چشم نمی‌داریم، باورهایی ــ و بسا آگاهانه ــ داریم؛ با این‌همه، چراییش را آسان نمی‌دانیم. چه بسا از این نکته غافلیم که دربارهٔ پاره‌ای موضوعات دیدی بسیار انتقادی داریم و در

1. totalitarian 2. social democratic 3. categories 4. implications

باب پاره‌ای دیگر دیدمان یکسره فارغ از وجه انتقادی است، بی‌آنکه بتوانیم تفاوت نگرشها را تبیین کنیم. بدین‌سان یکباره می‌بینیم که باورهایمان از *منابع* معینی سرچشمه می‌گیرند ــ تجربهٔ روزانه، سخنان افواهی، سنت، آزمایشگاه، و جز آن ــ و *دیدهای* معینی هستند که بدان بر این منابع می‌نگریم، چون ایمان کور، شکاکیت، بررسی مستقلانه و مشتاقانه و مانند آن. روش[5] پژوهش را ــ یعنی، روش اتخاذ باورها یا تحصیل شناخت یا رسیدن به تجربه‌ای متفاوت از تجربه‌ای که پیشتر داشته‌ایم ــ می‌توان به پذیرش آگاهانهٔ یك منبع باور و اتخاذ نگرشی معین در پیوند با آن تعریف کرد. پیداست که می‌توان نگرشهای متفاوتی به منبع واحد، و نگرش واحدی به منابع متفاوت اختیار کرد. هر آمیزهٔ متفاوت به معنای کاربرد روشی متفاوت است. باید توجه نمود که در تعریف «روش»، عبارت «رسیدن به تجربه‌ای متفاوت» را افزون بر «تحصیل شناخت» گنجاندیم. مقصود آن است که هنر را در عرصهٔ روش بگنجانیم. بی‌گمان هنر، «پژوهش» به همان حیثی که علم پژوهش است نیست. ولی بیقین در گفتن این نکته بر حقیم که روش هنرمند در تکاپویش با روش دانشمند فرق می‌کند. تا جایی که هنرمند صورتهایی را در قالب واسطه‌ای معین می‌پردازد، مسلماً درپی رسیدن به حقیقت، دست کم به معنای متداول واژه، نیست؛ ولی بی‌تردید جویای آن است که بر گسترهٔ تجربهٔ متعارفش بیفزاید. با درنظر داشتن این تصریح، امکان‌پذیر است که ویژگیهای «روش» پژوهش هنری را بیان کنیم.

عقل سلیم. پیش از بازشناختن گونه‌های مختلف روش، سزاوار است که از مفهومی که همچون نقطهٔ عزیمت مناسبی به کار می‌آید نام ببریم و آن، مفهوم «عقل سلیم»[6] است. «عقل سلیم» در تداول غیر فنی یا در عرف عام به معنای «عقل سالم» یا ذکاوت ذاتی، جربزه یا هوش ابتدائی است. از گفتن اینکه کسی عقل سلیم دارد، برمی‌آید که مطلبی مساعد دربارهٔ او گفته شده است. اما در اصطلاح فلسفه این عبارت معنایی متفاوت و کمتر ستایش‌آمیز دارد و مراد از آن چنین است: «عقل یا شعوری که عام و مشترك است»، یا بهتر از آن، «باورهایی که عام‌اند»[7]ــ عام و مشترك نزد همه، یا برخاسته از اجماع. این باورها بر چه گونه‌اند؟

همهٔ آدمیزادگان، خواه برترین نوابغ آفریننده خواه کودنترین نادانان، چیزهای سرخ را «سرخ»، چیزهای داغ را «داغ»، روزهای آفتابی را «آفتابی» می‌گویند. از حیث این اشیا و کیفیات که نزد همه عام و مشترك‌اند، آدمیان دارای باورهای مشترکی می‌شوند. باورهایی از این‌گونه که غذا رفع گرسنگی می‌کند، آب آتش را می‌نشاند، و فصلها به تداوم از پی‌هم به‌شیوهٔ بسامان می‌آیند، از

5. method 6. common sense

۷. مترجم معادل فارسی «عقل سلیم» را در برابر لفظ common sense آورده است که در انگلیسی به‌طور تحت‌اللفظ به معنای «عقل یا شعور عام و مشترك» است.ــم.

ابتدائی‌ترین سنخهای تجربهٔ روزانه نشأت گرفته‌اند. بی‌گمان شمارهٔ دقیق چنین باورها را نمی‌توان تعیین کرد، و همراه با سیر تحولی نژاد آدمی در محیطش به روزگاران دراز، احتمال زیاد می‌رود که باورهای جدیدی به قلمرو «شناخت عقل سلیم» افزوده گردد. همچنین احتمالاً راست است که همهٔ آدمیان دارای شمارهٔ یکسانی از باورهای عقل سلیم نیستند، و شاید دو نفر معنایی دقیقاً یکسان بر این باورها بار نکنند. با این همه می‌شود با خاطری آسوده گفت که به هر روی باورهایی هستند که همگان در داشتنشان سهیم‌اند، همچنان که خواص جسمانیی هستند که همهٔ آدمیان در آنها شریك‌اند. مقصود آن است که همهٔ انسانها تا جایی که بر مقتضای احوال زیستی و اجتماعی معینی زندگی می‌کنند، از این احوال به شیوه‌ای ذاتاً همانند اثر می‌پذیرند. «شناخت عقل سلیم»، حاصل این تأثیر است. این شناخت از بنیادی‌ترین و همه‌گیرترین تجربه، یا از کمترین تجربهٔ زیستی و اجتماعی و روانی سرچشمه می‌گیرد. برای کسب آن تنها همین بایسته است که حواس و حافظه و ساده‌ترین گونه تعقل[8] به‌کار افتند. ولی دشوار می‌توان از یك «نگرش» سخن گفت: شناخت عقل سلیم را خواه‌ناخواه و نه به حکم هیچ‌گونه روشی کسب می‌کنیم. این‌گونه شناخت نه از پژوهش بلکه از صرف زیستن حاصل می‌آید. یکسره غیر انتقادی است، و هیچ شناختی مقدماتی‌تر از آن نیست. هر اندازه هم که روشهای پژوهش دگرگونی بپذیرند، اندوختهٔ شناخت عام تقریباً ثابت می‌ماند. بدین‌سان عقل سلیم سرآغاز هرگونه پژوهش است. می‌توانیم با کاربرد روشهای سنجیده، از آن برتری جوییم؛ ولی چشم پوشیدن از آن محال است. اکنون پیشتر رویم و روشهای گوناگونی را که بر پایهٔ گزینش آگاهانه بنیاد یافته‌اند بررسی کنیم.

ایمان: سه معنای کلمه. هر فرد دسته‌ای از باورهای کمابیش مختلف دارد. پاره‌ای از اینها باورهای عقل سلیم‌اند. پاره‌ای دیگر از آموزش، از روزنامه خواندن، از مشاوران دینی، از دوستان سیاست‌پرداز و جز آن سرچشمه گرفته‌اند. این باورها بتدریج متبلور می‌شوند و به صورت آنچه ساخت عقلی فرد می‌نامیم درمی‌آیند. او به نگرش معینی خو می‌گیرد و شیوه‌های کردار زندگیش را بر وفق آن نگرش به سامان می‌آورد. در چنین احوالی آیا گرایش طبیعی ذهن این فرد چیست؟ آیا جویای چیزی می‌شود که او را دربارهٔ باورهایش به شك می‌اندازد، یا درپی چیزی برمی‌آید که عادتهای کنونی اندیشیدنش را همیشگی گرداند؟ پیداست که راه دوم را پیش می‌گیرد. و هرچه بر نیروی عادتهای باورش بیفزاید، بیشتر بر این می‌گراید که آنها را درست و مرجع بینگارد. بدین‌سان چیزی پدید می‌آید که می‌توان بحق آن را محافظه‌کاری (کُنسرواتیسم)[9] در پژوهش نامید. برای سهولت کار، این‌گونه رهیافت عقلی را به لفظ *ایمان*[10] می‌نامیم. از ایمان، به فراخترین معنی، ثبات و پابرجایی باور اراده می‌شود. با دقت بیشتر می‌توان سه صورت ایمان را که این ثبات و

8. reasoning 9. conservatism 10. faith

پابرجایی به خود می‌گیرد از هم تمیز بدهیم.

ایمان همچون سرسختی و لجاج. نخستین صورت، که حاصل طبیعی احوالی است که کمی پیش ذکرشان رفت، باوری است بر رغم گواهیِ خلاف آن. از لحاظ عاطفی راحت‌تر آن است که فرد در باورهای کنونیش بیاویزد تا اینکه شك و تردید دلش را برآشوبد، یا با نیاز به بازبینی در عادتهای فکریش در پرتو گواهی جدید که به نادرستی آنها حکم می‌کند روبرو شود. لذا بر بنیان این نگرش، آدمی تنها باورهایی را اختیار می‌کند که با باورهای پیشینش سازگار درآیند، و به چشم دشمنی و بدگمانی در گواهی جدید می‌نگرد؛ و هنگامی که رویاروی گواهیی قرار می‌گیرد که بنا به ادعا جدید است، از تعبیر گواهی به آن عنوان روی می‌تابد. بنابراین، باور بررغم گواهی و پرهیز از گواهی با هم تلازم دارند. براستی، این پرهیز براطلاق ضروری است. زیرا چنانچه خودمان را در معرض نفوذ شك آوریم، نمی‌توانیم خود را از گزند آن پاس داریم. این نگرش غالباً در باب باورهای سیاسی و دینی اختیار می‌شود. آدمیان از آن رو به باور داشتن ادامه می‌دهند که دلشان می‌خواهد از تعارض فکری بپرهیزند، چون از آن بیمناك‌اند که ثبات و قرارشان را از دست بدهند، یا به این سبب که، چنانکه گاه می‌گویند، باور داشتن به شیوه‌ای جز شیوهٔ مألوف مایهٔ بدبختیشان می‌شود. و اغلب، البته، آدمیان از آن رو از پرتو گواهی جدید می‌پرهیزند که مبادا با مصالح یا شأن مادیشان در تعارض آید. ایمان را از این لحاظ بدرستی با عمل افسانه‌ای شترمرغ هنگامی که خطر نزدیك می‌شود قیاس کرده‌اند.[11]

ایمان همچون خواست باورداشتن. هنگامی که عقیده‌ای در ذهن داریم، چنان می‌نماید که فقط سه امکان را باید بررسی کنیم: اگر گواهیِ مساعد عقیده در میان باشد، باید به آن باور آوریم؛ اگر گواهی مخالف آن در میان باشد، باید باور نیاوریم؛ و اگر هیچ گواهیی مساعد یا مخالف آن عقیده وجود نداشته باشد، باید در شك بمانیم. تبعیت یکدست و بی‌خلاف از این حالت آرمانی، کم پیش می‌آید. دیدیم که ایمان در اولین معنایش با دومین شق این شقوق مخالف است. معنای دومی هست که بدان از ایمان سخن می‌گوییم و مخالف با واپسین شق است. ایمان ممکن است باوری نه بررغم گواهی که در *غیاب* گواهی باشد. انسانها حالت شك را خوش ندارند. ترجیح می‌دهند که به چیزی باور داشته باشند و به آن باور خرسند باشند. هنگامی که آنان باوری دربارهٔ اموری که از آن هیچ نمی‌دانند برمی‌گزینند، به احتمال زیاد باورشان چنان باوری است که با نیازها و خواهشهای دینی و اخلاقیشان سازگار درمی‌آید. ایمان به این معنی، شالودهٔ بخش بسیاری از دین سازمان یافته را پی ریخته است. حکیمان لاهوتی و فیلسوفانی که بر این ایمان ایستادگی می‌نمایند، می‌گویند که

۱۱. می‌گویند شترمرغ هنگامی که از چیزی بترسد سرش را در زمین فرومی‌کند و به خیال خودش از نگاه دشمن پنهان می‌شود، غافل از اینکه خطر (شکارگر، دشمن) در همان حال پیش می‌آید و او را به چنگ می‌آورد. ــ م.

برخی چیزها را نمی‌توان با دلایل عقلی تأیید کرد. به این سان بود که تمایز میان «ایمان» و «شناخت» برخاست: دربارهٔ پاره‌ای چیزها هرگز نمی‌توان شناختی حاصل کرد، ولیکن ایمان داشتن به وجودشان برحق است. فیلسوف امریکایی، ویلیام جیمز[12] (۱۸۴۲-۱۹۱۰) براین معنی پامی‌فشرد که‌حق باورداشتن‌باخواست‌باورداشتن[13] تعین‌می‌یابد. هیچ‌گونه گواهی علمی در اثبات‌یا نفی وجود خدا یا نامیرندگی نفس[14] انسان نیست، ولی ما در باور داشتن به اینکه خدایی هست و انسانها نامیرنده‌اند برحقیم، چرا که این باورها گویای ژرفترین خواهشهای بشرند. بدون آنها، معیارهای اخلاقیمان، امیدها و آرزوهایمان فرو می‌ریزند. ما باید به این نیازهای بنیادین سرشت بشریمان احترام بگذاریم. همچنان که بعداً خواهیم دید، جیمز بر آن بود که میان امر خیر و امر حق پیوستگی نزدیکی هست. باید توجه نماییم که عامل امید و خواهش دل در این معنای دوم «ایمان» ضرورت دارد. بعضی از فیلسوفان حتی «ایمان» و «امید» را مترادف هم می‌گیرند، هرچند که این ترادف موجه نمی‌نماید؛ زیرا به آسانی تصورپذیر است که می‌توان امید بسیار و ایمان اندك داشت، و «امید» به‌خودی خود دلالتهای تضمنی خواست باورداشتن را نمی‌رساند.

ایمان همچون چشمداشتی بر بنیاد تجربه. «ایمان» معنای سومی دارد که با دو معنای پیشین یکسره فرق می‌کند. ما به مثل از «ایمان به دموکراسی»، «ایمان به پزشك خود»، «ایمان به روش علمی» سخن می‌گوییم. در اینجا ایمان به معنای باور نه به *دلیل* عدم گواهی بلکه به *دلیل* وجود گواهی است؛ و این چشمداشت را می‌رساند که آنچه در گذشته راست درآمده است، در آینده نیز همچنان مؤید به گواهی خواهد بود. بدین‌گونه مرادمان آن است که موارد کوتاهی از سوی دموکراسی، پزشك، و روشهای علمی فقط ظاهری‌اند و در واقع با پژوهشهای آینده از میان خواهند رفت. برخی از واقعیتهای کنونی باورمان را در محل شك و سؤال می‌آورند، ولی ما اطمینان (یعنی، ایمان) داریم که باورمان بفرجام تأیید خواهد شد. بدین ترتیب پابرجایی باور به این معنی خصلتی از بیخ متفاوت از دو معنای دیگر دارد.

نقد. مداومت در باور داشتن بررغم هرگونه گواهیی که حکم به خلاف می‌دهد، به منزلهٔ یك روش باید از هر سو مطرود شمرده شود. زیرا تجلیل آشکار از عنصر ناعقلانی در طبع آدمی است، و تأثیر عاطفه را برتر از نفوذ صداقت و عقل می‌نهد. نکته‌ای بدیهی است ــ هرچند که تکرارش همیشه می‌ارزد ــ که هرگونه پیشرفتی که در پرورش بشر، خاصه در علم و هنر، رخ داده است از بلندنظری یا مدارا در باب اندیشه‌ها و صورتهای نو مایه گرفته است. موافق با بسط پژوهش نبودن در حکم مخالف بودن با آن است، و پرهیز جستن از گواهی یعنی بازداشتن آن. و اما دربارهٔ ایمان به **معنای‌دوم یا«خواست‌باورداشتن»:** خواننده پس از بحث دربارهٔ دیدگاهی به نام شکاکیت و طبع

12. William James 13. will to believe 14. immortality

راستی، بهتر خواهد توانست که دربارهٔ اعتبار این نوع ایمان داوری کند. ولی همین‌قدر می‌گوییم که وقتی پژوهش را دلبستگی به کشف راستی می‌انگاریم، مرادمان افزایش دلخوشی و تسلای روانی نتواند بود. اگر این دو را یکسان می‌گرفتیم، تاریخ رشد عقلی عبارت می‌بود از پرورش هنر ارضای نفس و نه رشته‌ای پرزحمت و مستلزم کوشایی و تلاش.

در نخستین دو معنای «ایمان»، منبع باورمان توفیری نمی‌کند، زیرا نگرش بروشنی معین شده است؛ در معنای سوم، نگرش متفاوت است زیرا منبع، که همانا تجربه است، همچون تضمینی به‌کار می‌آید. چنانچه از «روش»، جستجویی فعالانه درپی شناخت یا تجربهٔ گسترده‌تر را اراده کنیم، «ایمان» در نخستین معنی را نباید اصلاً «روش» نامید. ولی اگر از لفظ «روش» مرادمان مشی عقلی باشد که می‌تواند بر نگرشی عقلی تأثیر گذارد و ملاکهای امر راست یا امر دروغ و امر پذیرفتنی یا امر ناپذیرفتنی ما را تعیین کند، ایمان بیقین روشی به‌شمار می‌رود.

مرجع حجیت. اگر بپرسیم که آدمیان عقاید مبنای ایمانشان را از کجا کسب می‌کنند، پاسخی که احتمالاً دربارهٔ بیشتر آنها راست درمی‌آید آن است که از گونه‌ای مرجع حجیت[15]. کسی که در وهلهٔ نخست پروای حفظ باورهایش را دارد، محتملاً آدمی نیست که به شیوه‌ای مستقل به آن باورها رسیده باشد. حتی کسانی که بسیار خواستار آن‌اند که عقاید غیرقابل دفاع را یکسو نهند، از نفوذ فراگیرمرجع حجیت گریزی ندارند. خانواده، قوانین، کشور، کلیسا، رسم اجتماعی، و نوشتهٔ طبع شده — همه همچون مراجع حجیت کار می‌کنند و عقایدی را ترویج و نشر می‌دهند که حتی نقادترین کسان هم نمی‌توانند یکسره از آنها بپرهیزند. در برخی موارد، مثلاً خانواده و آداب و رسوم اجتماعی، باورها به‌طور ناخودآگاه جذب می‌شوند. در موارد دیگر، مثلاً کشور و کلیسا، مرجع حجیت آگاهانه مورد حرمت است، و از روی عمد و علم در مقام عاملی کار می‌کند که دربارهٔ راستی و دروغ، و دربارهٔ مطلوبی و نامطلوبی باور قانون می‌گذارد. در این‌گونه موارد، ما روش صریحی از پژوهش پیش‌رو داریم که بر پیش‌فرضهای[16] معین بنیاد دارد.

روش حجیت باورانه. ذات روش حجیت باورانه[17] آن است که فرد از هرباره، جز باورهای عقل سلیم، از کوششهای مستقلش در تعیین راست و دروغ دست می‌کشد. او این کارکرد را به عهدهٔ نهادی وامی‌گذارد که مدعی توانایی و شایستگی بیشتری برای اجرای آن است. وانگهی، واگذاری باید تام و کامل باشد. زیرا اگر بنا باشد که فرد حق آزمودن برخی عقاید را نگه‌دارد، آنها کدام عقایدند؟ آیا حد را باید فرد معین کند یا مرجع حجیت؟ آشکار است که تعیین حد از سوی هر کدام در حکم الغای اختیار دیگری است. بنابراین، روش حجیت باورانه آنچنان روشی است که به اقتضای سرشتش عقیدهٔ دیگر را برنمی‌تابد. باید دانست که منع پژوهش مستقل یعنی منع چون و

15. authority 16. presuppositions 17. authoritarian

چرا کردن در عقایدی که بر شیوهٔ حجیت باورانه وضع شده‌اند، زیرا چون و چرا کردن در مرجع حجیت متضمن کاربرد روش دیگری است.

حقانیتی که حجیت باوری[18] دعویش را دارد، همان خطاپذیری ذهن فرد است. کارگزار سازمان‌یافته‌ای که بویژه مسئول تعیین راستی است، باید بر فرد که تنها بالعرض با پژوهش سروکار دارد، رجحان نهاده شود. حجیت و مرجعیت همبستهٔ سنت است. در مورد دوگونهٔ بنیادین از مرجع حجیت تاریخی یعنی کلیسا و دولت، سنتهای کلیسایی و سیاسی را شاهد تأیید می‌گیرند تا قدر و اعتبار ناشی از گذشت اعصار را به احکام جزمی[19] بیفزایند. عبارتهای زبان‌زدی چون «سنت دموکراتیك»، «سنت انقلابی»، و «سنت مسیحی» نه صرفاً عبارتهایی توصیفی که به قصد تجلیل‌اند. باور بر این است که سنت چیزی را بازمی‌نماید که آزمون زمان را پای داشته است. فراگیرندهٔ چیزی است که از کشاکش فکری گذشته پیدا آمده و آن را تاب آورده است.

نقد. نخست باید گفت که از خطاپذیری فرد چنین برنمی‌آید که مرجع حجیت خطاپذیر نیست. ولی حتی اگر انگاریم که مرجع حجیت کمتر در معرض خطا است، چه مجوزی برای تحمل نکردن پژوهش دیگر داریم؟ زیرا نمی‌توان *از پیش* حکم کرد که فرد در *کدام* مواقعی بر باطل است. در نتیجه نمی‌توان هر ایرادی را که به مرجع حجیت گرفته می‌شود کنار گذاشت مگر آنکه ابطال آن ایراد به *دلایل خاص* انجام گیرد. بدین‌قرار، احتمال وقوع خطا از سوی روش حجیت باورانه بسیار زیاد است؛ اما بیم‌انگیزتر آن است که همهٔ همچو خطاهایی همیشگی می‌گردند، و لذا بیشتر از خطاهای صرف زیان به‌بار می‌آورند. سخنی نغز است که اگر سنت، خردمندی را نگاه تواند داشت، از عهدهٔ حفظ خطا و حماقت نیز برمی‌آید. فرض بر این است که باور یا رسم یا نهاد هنگامی خوب است که باقی بماند. ولی برای بد نیز چون خوب امکان بقا هست. نه مطلق سنت بلکه سنت خوب شایستهٔ حرمت است، چرا که این دو مترادف هم نیستند. «بقا»[20] مفهومی زیست‌شناختی است و تنها به پدیده‌های زیست‌شناختی راجع است؛ مفهومی اخلاقی نیست. افزون بر این، اگر روش حجیت باورانه روشی درست و استوار باشد، کدامین مرجع حجیت را باید برگزینیم؟ آیا مگر شمارهٔ کثیری از مراجع حجیت گونه‌گون نیست؟ اگر مرجع حجیت کلیسا باشد، بیش از یك کلیسا به ترویج عقیدهٔ مخالف خواهند پرداخت؛ اگر سیاسی باشد، بیش از یك دولت در میان خواهند بود. اگر کلیسا یکی باشد، چه بسا کلیسا و دولت با هم بستیزند؛ و همین‌طور تا پایان. شاید بر خطاپذیری مرجع حجیت برهانی بهتر از این نباشد که از مراجع ستیزنده بیش از یکی برحق نتواند بود. و داوری تاریخ از استقلال کسانی چون سقراط در برابر دعویهای دولت، و از استقلال کسانی نظیر گالیله در قبال ادعاهای کلیسا هواداری نموده است. سرانجام، هنگامی که مراجع با یکدیگر به کشاکش

18. authoritarianism 19. dogmas 20. survival

برمی‌خیزند، محال است که کشاکش را به‌یاری خود روش مرجع حجیت به‌نحوی رضایت‌بخش فیصل داد. زیرا اگر مرجع پ را به حکمیت میان مراجع الف و ب بخوانیم، مرجع ت ممکن است در اعتبار پ چون و چرا کند. چنانچه به مرجع ث توسل جوییم که میان پ و ت حکم کند، اعتبار ث ممکن است در محل چون و چرای مرجع ج بیابد. و بر همین ترتیب تا بی‌پایان.

در حیطهٔ مرجع حجیت، برخلاف ایمان، تکیه در وهلهٔ نخست روی منبع باور نهاده می‌شود. به‌رغم آنکه حجیت بسا انگیزندهٔ ایمانی قوی است، حجیت و ایمان از لحاظ روش بروشنی از همدیگر تمیزپذیرند. می‌توان باورها را بنابر روش حجیت‌باورانه پذیرفت بی‌آنکه به حتمیت جاویدان باور یا به خطاناپذیری عام مرجع حجیت «ایمان» داشت. و آنجا که باور اصلاً نه از مرجع حجیت بلکه، به مثل، از تجربهٔ شخصی یا نظرپردازی[21] فردی سرچشمه می‌گیرد، ایمانی قوی چیرگی می‌یابد. به هر روی، حجیت و ایمان هر دو روشهایی ذاتاً محافظه‌کارانه‌اند: به حفظ آنچه پیشتر قبول مسجل یافته است می‌گرایند، و با نگرشی که خواهان پرس‌وجو، بازجست، یا کاوش نظری است دشمنی می‌ورزند.

حجیت جزمی و کاردان. میان حجیت کلیسا یا دولت و آنچه گاه «حجیت علمی» نام می‌گیرد فرقی نمایان هست. در هر دو مورد با عقیدهٔ کارگزار سازمان یافته‌ای روبروییم که در محل قبول یا توسل می‌آید. اما در مورد اول نمی‌توانیم فراگردی را بازجوییم که به میانجی آن نتیجه حاصل شده است و حال آنکه در مورد دوم آزادی چنین کاری را داریم و تنها ناشایستگی یا نداشتن فرصت بازدارندهٔ ما تواند بود. حجیت علمی صرفاً جانشینی برای روش علمی است؛ و هرچند ما اینجا البته عبارت «مرجع حجیت» را به کار می‌بریم، به هیچ‌رو نمی‌توان از «روش» مرجع حجیت سخن گفت. در جامعه‌ای که ویژگیش تخصیص پیشرفتهٔ وظایف و کارکردهاست، توسل به عقیدهٔ کاردانان و خبرگان بایسته و دلخواه است.

شهود: نظری که شناخت را امری بی‌واسطه و «خودپیدا» می‌داند. ایرادی که بطبع در باب روشهای ایمان و مرجع حجیت برمی‌خیزد آن است که این روشها زیاده خشك و انعطاف‌ناپذیرند. ایمان تمایزی چنانکه باید دقیق میان صدق و کذب روا نمی‌دارد، و روش حجیت‌باورانه به آدمی مجال نمی‌دهد تا قوای عقلیش را به‌کار گمارد. فیلسوفان گوناگون بر این رای بوده‌اند که اگر باوری برای ذهن فرد مقنع نباشد، سازندهٔ شناخت راستین نیست. بر پایهٔ این نقد، روش بنیادین سومی در پژوهش تمیز می‌دهیم که می‌توان نام روش شهود[22] بر آن نهاد. روش شهود بر این فرض استوار است که انسان توانشی طبیعی برای کسب شناخت دارد، به‌شرط آنکه این توانش را چنانکه شاید به‌کار گمارد. مبادی معینی هستند که راستیشان را او «به شهود» می‌داند

---

21. speculation 22. intuition

ـ یعنی بدون اینکه درباره‌شان به استدلال و تعقل روی آورد یا به آزمودنشان دست یازد. او با بصیرت مستقیم و با آگاهی بی‌میانجی یا بی‌واسطه[23] می‌داند که آن مبادی راست‌اند. آنها «خودپیدا»[24] هستند؛ به سخن دیگر، محتاج هیچ‌گونه گواهی نیستند؛ خود، گواه خویش‌اند؛ ضامن راستی خودند.

باید تأکید کنیم که لفظ «شهود» (یا شناخت «شهودی»[25]) در *معانی مختلف بسیار* به‌کار رفته است. معنایی که هم‌اکنون دادیم، میانشان رایج است: یعنی، شناختی که مستقیم، بی‌میانجی، و بی‌شك یقینی است. ولی فیلسوفان از حیث *شیوهٔ* حصول چنین شناختی یا از لحاظ *عواملی* که در ساختنش دخیل‌اند، با هم اختلاف داشته‌اند. مثلاً، دربارهٔ انواع مبادی شهودی بر اختلاف بوده‌اند. برخی چنین گزاره‌ای[26] را شهودی دانسته‌اند: «کل بزرگتر از هر یك از اجزای خویش است»؛ برخی دیگر چنین گزاره‌ای را: «کشتن، خطاست»؛ پاره‌ای گزاره‌ای مانند: «چیزی که اکنون پیش رویم می‌بینم سرخ است.» بعضی بر آن بوده‌اند که تنها نوع شناخت شهودی آن است که تهی از هر چه محتوای اطلاعاتی باشد، و شاهد مثالشان چنین گزاره‌ای است: «پرندگان، پرندگان‌اند.» برخی دیگر بر این نظر رفته‌اند که شناخت شهودی را نمی‌توان چنانکه کافی به مقصود باشد در قالب زبان یا هرگونه نماد[27] دیگر بیان کرد. در طی این تحقیق، مجال خواهیم یافت تا پنداشتهای مختلف از شهود را از هم بازشناسیم.

شهود باوران[28] فرض بر این گرفته‌اند که شناخت شهودی را باید به حکم یقین آن، شالودهٔ همهٔ شناختهای دیگر نهاد. لیکن بسیاری تا حد این قول پیش رفته‌اند که تنها شهود درخور نام «شناخت» است. مثالی واقعی را درنظر گیریم. آیا نمی‌دانیم که شهر نیویورك هشت میلیون و چیزی سکنه دارد؟ مع‌هذا این امر را به شهود نمی‌دانیم، زیرا باید به فراگرد پیچیده‌ای از گردآوری گواهی برای این گزاره دست بزنیم ـ چون محاسبه و جدول‌بندی و جز آن. شهود باور شاید در پاسخ بگوید که از آنجا که ما هرگز نمی‌توانیم براطلاق یقین داشته باشیم که فراگردهای محاسبه و جدول‌بندی‌هایمان فارغ از خطایند، یا اینکه شماره هردم در حال تغییر نیست، بواقع نمی‌توان گفت که *می‌دانیم* آن گزاره راست است بلکه فقط می‌توان گفت که درجهٔ زیادی از احتمال[29] به آن می‌پیوندیم که برای همهٔ غرضهای عملی بس است. از سوی دیگر، در شهود، تحقیق‌ورزی ما بی‌میانجی انجام می‌گیرد و خودش مؤید و گواه صدق خویش است.

---

23. immediate 24. self-evident 25. intuitive

۲۶. statement، یا قضیه. گزاره در منطق جمله‌ای است که در آن امری به ایجاب یا به سلب بیان می‌شود و از حیث معنی راست یا دروغ است. ـ م.

27. symbol 28. intuitionists 29. probability

نقد. روش شهود ایقان و رضای فرد را همچون مبنای قبول حقایق بنیادی از سوی او مقرر می‌دارد و روا نمی‌دارد که مبادی دیگری جز مبادی «خودپیدا» را بپذیرد. ولی این ایراد یکباره برمی‌خیزد که چه کسی باید چیزهای «خودپیدا» را تعیین کند؟ آیا چنان نمی‌نماید که معیار داوری در این‌باره، همانند سایر معیارهای داوری، برحسب افراد مختلف ناگزیر دگرگون است؟ اگر چنین باشد، پس نهادن حدفاصل میان حقایق شهودی و حقایق ناشهودی (اگر بشود این‌گونه نامیدشان) دشوار است. افزون بر این، چگونه می‌توان دریافت که دیگران هم آنچه را ما شهودی می‌انگاریم شهودی می‌انگارند؟ ما نمی‌توانیم ذهنهای یکدیگر را بازجوییم، و نمی‌توانیم احساس یقین همدیگر را داشته باشیم. اگر فردی اعتراض کند که نمی‌داند چرا مبداءِ معینی یقینی است، چگونه باید به توسط کسی که آن مبدأ را یقینی می‌داند مجاب شود؟ چنانچه فرد دوم گواهی یا برهان بیاورد، به‌تلویح‌تصدیق کرده است که آن مبدأ «خود-پیدا» نیست. در واقع امر، تاریخ بروشنی باز می‌نماید چگونه حتی مبادیی که به اتفاق همگان «خودپیدا» بوده‌اند، سرانجام نه همان فقدان «خودپیدایی»[30] بلکه براستی کذبشان به‌ثبوت رسیده است. برای نمونه، این «اصل بدیهی»[31] را درنظر گیرید: *کل بزرگتر از هر یك از اجزای خویش است*. ریاضیات نوین روشن گردانیده است که این اصل دربارهٔ کمیتها یا مجموعه‌های بی‌نهایت راست درنمی‌آید. گیریم که مجموعهٔ اعداد صحیحی را که به سلسلهٔ زیر ترتیب یافته‌اند درنظر می‌آوریم:

۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ٦، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ... و غیره

بر این سلسلهٔ پایانی نیست، یعنی، فاقد جملهٔ آخر است؛ شمارهٔ بی‌نهایتی از اعداد صحیح دربر دارد. این مجموعه (یا سلسله) مرکب از مجموعه (یا سلسله‌های) دیگر است. مثلاً سلسله‌های همهٔ اعداد فرد، همهٔ اعداد زوج، همهٔ اعداد اول، و جز آن را فرامی‌گیرد. اکنون از میان سلسله‌های همهٔ اعداد صحیح، سلسله اعداد صحیح *فرد* را درنظر گیریم، یعنی:

۱، ۳، ۵، ۷، ۹، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ... و غیره

ولی این سلسله نیز جملهٔ آخر ندارد، و شامل تعداد بی‌نهایتی عدد صحیح است. شامل همان تعداد عدد صحیح یا جزء است که سلسله‌ای که خود بخشی از آن است. و این نکته را به‌آسانی می‌توان دریافت چنانچه نخستین عدد سلسلهٔ اول را با نخستین عدد سلسلهٔ دوم، دومین را با دومین در سلسلهٔ دوم، و... به هم جفت کنیم. هر عدد در سلسلهٔ اول عددی مطابق با خود در سلسلهٔ دوم دارد.

بدین‌سان روش شهود برای ذهن *فرد* در تمیز شناخت راستین از شناخت ظاهری، آزادی عمل *بسیار زیادی* روا می‌دارد. *احساس یقین* را به جای *برهان* می‌نشاند. احساس یقین برحسب افراد مختلف فرق می‌کند، در حالیکه از برهان چنین برمی‌آید که دربردارندهٔ اقناع عام است. به عبارت

30. self-evidence 31. axiom

دیگر، روش شهودی، ملاك روانشناختی شناخت را جایگزین ملاك منطقی می‌گرداند.

بدین‌گونه ایمان و شهود بسیار فردباورانه[32]، و ایمان و حجیت بسیار محافظه‌کارند. کار مرجع حجیت خودسرانه است. هر سه تا اندازهٔ زیادی متضمن عنصر انسانی یا ذهنی[33] در تعیین راستی‌اند. هر سه دعوی خطاناپذیری دارند ـ یعنی هیچ وسیله‌ای به‌دست نمی‌دهند که بدان بتوان نتایجشان را تصحیح یا تصرف کرد، زیرا هیچ وسیله‌ای برای کشف خطای ملازم کاربردشان به‌دست نمی‌دهند. ما باید پیش برویم و روش دیگری را برای پژوهش تمیز دهیم که در سرتاسر تحولیش کوشیده است که تاحد ممکن از این ویژگیهای درخور ایراد بپرهیزد. این روش، روش علم است.

32. individualistic 33. subjective

فصل ٦

روش علمی

لفظ «علمی»[1] زیاد به کار می‌رود. ما روزانه شیوه‌های اندیشه را به‌عنوان علمی یا ناعلمی ارزیابی می‌کنیم. شگفت آنکه گاه از کسانی که به نتایج علوم طبیعی رو ترش می‌کنند می‌شنویم که نتایج مقصود آنها خصلت «علمی حقیقیتری» دارد. فیلسوف در سعی خود برای تعریف «علم»[2] و «روش علمی»، و مقایسهٔ آن با روشهای دیگر، باید چیزی را که در گذشته به آن نام بوده و چیزی را که امروزه با شیوهٔ عمل علوم طبیعی و ریاضیات ملازم است به دیده گیرد؛ و آنگاه ساختمان پیچیدهٔ عظیمی را روبروی خود می‌یابد که تنها با تحلیلی مفصل می‌توان حق آن را گزارد. غرض ما در اینجا صرفاً دادن شرح ملخصی دربارهٔ کلیترین و نمایانترین ویژگیهای روش علمی است.

خصلت پیشرونده و همگانی پژوهش علمی. علم خصلت برجسته‌ای دارد که مرجع حجیت، ایمان، و شهود از آن بی‌بهره‌اند و باید در هر گونه ارزش‌گذاری غائی روش علمی منظورش داشت. واقعیتی تاریخی است که شناخت حاصل از این روش، *افزایش یافته است*، کم‌کم و با گامهای ثابت بالیده است و پیش می‌رود. هیچ‌کس در راستی این سخن تردید ندارد که علم از پایه‌ای که، مثلاً، در روزگار گالیله داشت فراتر رفته است. سبب این پیشرفت چیست؟ سببش همکاری میان پژوهشگران بسیار است ــ نه به معنایی که این همکاری بضرورت آگاهانه است، بلکه به این معنی که یك پژوهشگر می‌تواند از نتایجی که پژوهشگر دیگری بر آن دست یافته است سود جوید. ما به معنای لفظی واژه نمی‌توانیم با نیوتن[3] یا هاروی[4] یا گاوس[5] یا داروین[6] همکاری کنیم. ولی پژوهشهای این مردان (و مردان بی‌شمار دیگر) بر گونه‌ای بوده‌اند که امکان دارد آنها را همچون دست‌افزارهایی برای پیشبرد پژوهش در زمان حال به‌کار گرفت. به سخن دیگر، گواهی که علم گردمی‌آورد گواهی *همگانی* است. در معرض معاینهٔ همه قرار دارد. اگر نتیجهٔ علمی معینی

1. scientific 2. science 3. Newton 4. Harvey 5. Gauss 6. Darwin

را بخواهیم ابطال کنیم، باید با همان نوع گواهی ابطالش کرد. هنگامی که زیست‌شناس به آزمایش[7] دست می‌یازد تا درستی نظریه‌ای زیست‌شناختی را به محك آزمون بزند، آزمایشهایش چنان‌اند که همهٔ کسانی که آموزش و کارایی بایسته را دارند می‌توانند به اجرا و مشاهدهٔ آنها بپردازند. اگر نتایج آزمایشی[8] مساعد نظریه باشند، همه کس باید، بررغم ملاحظات فراعلمی[9]، نظریه را پذیرفتنی‌تر از آنچه پیشتر بود بینگارند. نه از آن‌رو که زیست‌شناس چنین *می‌گوید* (مرجع حجیت)؛ نه به سبب دلایل اخلاقی یا عاطفی (ایمان)؛ نه به موجب احساسهای یقین (شهود)؛ بلکه به این علت که گواهی بر گونه‌ای است که تصدیق را واجب می‌آورد. هنگامی که ریاضیدان قضیه‌ای را مبرهن می‌دارد، برهان نه از آن‌رو پذیرفته می‌شود که او یا هرکس دیگری، هراندازه هم بلندپایه، می‌گوید که باید پذیرفته شود؛ و نه از آن جهت که پذیرفتن برهان، اخلاقاً دلخواه می‌نماید؛ و نه به دلیل توسلی که ریاضیدان به شهودمان می‌جوید؛ بلکه به این سبب که او بواقع توانسته است که قضیه را با کاربست قواعد ریاضی از مبادی پذیرفته استنتاج کند: هرکس که بفهمد، می‌تواند مسلم بدارد که آیا قضیه با کاربست آن قواعد استنتاج شده است یا نه.

تأثیر فرد. در نتیجهٔ این تأکید مبرم بر گواهی به‌سانی که وصفش رفت، عنصر عاطفی یا ذهنی (یا روانشناختی) در روش علمی به کمترین اندازه کاهش می‌یابد. البته دانشمندان از حیث ساخت ذهنی با هم فرق دارند، و بی‌گمان غرایب احوال شخصی دانشمندان منفرد گاهی چندان مساعد پژوهش علمی دلخواه نیست. ولی این نکته‌ای است دربارهٔ کسانی که روش را به‌کار می‌بندند، نه دربارهٔ خود روش. از آنجا که کاربرندهٔ هر روشی آدمیان‌اند، روش علمی نیز همچون هر روش دیگری، برکنار از کاربرد نادرست نتواند بود. ولی طبع علم چنان است که وابستگیش به آدمیان به کمترین اندازه می‌رسد. شیوه‌ها و قواعدی که در سیر تحولی علم پدید آمده‌اند به ویژگیهای شخصی کسانی که آنها را به‌کار می‌گیرند بازبسته نیستند. مرجع حجیت و ایمان آشکارا چنین‌اند، و شهود دست‌کم به بصیرت شخص متکی است. خودسرانگی مرجع حجیت، دامنهٔ تنگ ایمان، و تأکید مفرط شهود بر بینش فردی از اینجا سرچشمه می‌گیرند که یافته‌هایشان خصلتی همگانی و عام ندارند، و در معرض انتقاد و تصرف نمی‌آیند چرا که اصلاً انتقاد و تصرف را منظور نمی‌دارند. روش علمی روشی است که گواهی را بر پایهٔ مبانی عینی[10] صرف سامان می‌دهد. در واقع، اگر درستش را بخواهید، شاید بشود گفت که گواهی اگر بر پایهٔ هر مبنای دیگری استوار باشد، اصلاً گواهی به‌شمار نمی‌آید؛ به‌طوری که روش علمی را می‌توان روشی پنداشت که مفهوم گواهی را در پژوهش آدمی داخل می‌کند.

به یك لحاظ فرد براستی در پرورش علم بسیار دخیل است. در سیر تاریخ، نظریه‌های بزرگی که

7. experiment 8. experimental 9. extra-scientific 10. objective

علم به یاری آنها پیش رفته است، فراآوردهٔ تخیل فرد بوده‌اند. اندیشه‌های علمی نه به‌وجه عام از شخص «دانشمند» بلکه به‌وجه خاص از اشخاصی مانند ارشمیدس[11] و فاراده[12] و آینشتاین[13] سرچشمه می‌گیرند. با این‌همه، به‌رغم آنکه ورود اندیشه‌ها به علم به‌واسطهٔ افراد بوده است، این امر در طبع روش علمی عامل عمده نتواند بود. زیرا مایهٔ امتیاز روش علمی شیوه‌ای است که بدان، نظریه‌ها به شناخت مبدل می‌گردند. و این درست از فراگرد آزمون همگانی که ذکرش رفت فراهم می‌آید. فرد اندیشه‌ها را *وارد می‌کند*، جامعهٔ علمی با ملاکهای عینی خویش آنها را *ارزیابی می‌کند*. مادام که سهم فرد، به حال فردی بماند نمی‌تواند بخشی از علم باشد. هیچ فردی که بر نظریه‌ای بارور دست یافته است نمی‌توانست بر آن دست یابد چنانچه مبانی شناخت علمی اندوخته‌ای را که میراث او بود و خود به‌نوبه از آزمودن نظریه‌های پیشین نتیجه می‌شد نیاموخته بود. در حیطهٔ حجیت و شهود، نظریه‌های تخیلی و فراگیر کم نیستند. لیکن حال آنها حال نظریه‌هایی است که ناآزموده و آزمون ناپذیراند.

خصلت موقت نتایج علمی. روش علمی دعوی‌دار خطاناپذیری نیست، و از این باره با روشهای دیگر تفاوتی نمایان دارد. پیشرفت آن نیز در همین است. زیرا آشکار است که اگر به نتایجی که در هر عصری کسب کرده بود قانع می‌ماند، توانایی پیشرفت نمی‌داشت. بر فراگرد آزمودن نظریه‌های علمی، بهبود بخشیدن به شیوهٔ بیان آنها، و بهم پیوستنشان با یکدیگر پایانی نتواند بود. پی بردن از روی مشاهده[14] آزمایشی که امور واقع نه‌چنانند که مقتضای نظریهٔ معینی است، به معنای بازماندگی نیست بلکه گویای پیشرفت شناخت علمی است. بیقین گامی پیشرونده است که بدانیم از پنج فرضیهٔ مورد بررسی که به کار تفسیر پدیده‌ای می‌آیند، از این پس تنها چهارتایشان را باید محتمل انگاشت.

روش علمی و روش مرجع حجیت هر دو بر سر این نکته اتفاق دارند که آدمیان منفرد، بسیار خطاپذیرند. ولی در حالیکه روش دوم کارکرد پژوهش را به انسان معینی یا گروه انسانهای معینی وامی‌گذارد که در بهترین وجه کمتر خطاپذیرند، روش نخستین پرورندهٔ شیوه‌هایی است که‌حق ویژهٔ هیچ گروه یکتایی نیستند. در قلمرو علم، شمارهٔ تربیت یافتگان هرچه بیشتر باشد احتمال پیشرفتش بیشتر است. برعکس در حوزهٔ مرجع حجیت، هرچه شمارهٔ تربیت یافتگان بیشتر باشد احتمال درهم شکستگیش بیشتر است؛ زیرا همگام با رشد استقلال عقلی، وقوع اختلاف نظر در چنین روش جامدی پرهیزناپذیر است. همچنان که پیشتر گفتیم، این نکته باید روشن باشد که اگر کسانی به دلیل بی‌بهرگی از تربیت علمی«حجیت» علمی را می‌پذیرند، به هیچ‌رو به روش حجیت باورانه تشبث نجسته‌اند.

11. Archimedes 12. Faraday 13. Einstein 14. observation

علم صوری و علم تجربی. خواننده شاید گمان برده باشد که گونه گواهیی که ریاضیدان به کار می‌گیرد با گونه‌ای که دانشمندان دیگر به‌کار می‌گیرند یکسان نیست. اکنون سزاوار است که تمایزی را که میان دو رُویهٔ بسیار متفاوت علم هست آشکار سازیم: *علم صوری*[15]، که علوم ریاضی و منطق صوری را فرا می‌گیرد، و *علم تجربی*[16] (یا علم طبیعی)، که فراگیرندهٔ همهٔ علومی است که «فیزیکی»[17] و «اجتماعی»[18] نام دارند ــ چون شیمی، زیست‌شناسی، روان‌شناسی، فیزیك، اقتصاد، جامعه‌شناسی، و مانند آن. علم صوری دربارهٔ پدیده‌های طبیعی حکمی نمی‌دهد؛ این علم مستقل از تجربه است، و برهانهایش هیچ‌کدام به چگونگی امور واقع بازبسته نیستند.

اگر بپرسیم که این یا آن علم تجربی دربارهٔ چیست؟ با اشاره به رویه‌ای از جهان طبیعی پاسخ می‌دهیم: شیمی دربارهٔ عناصر مادی چیزها و ترکیبهای ممکن آنهاست؛ اقتصاد دربارهٔ پدیده‌های مبادله و برزیدن[19] کالاهای مادی است؛ روان‌شناسی دربارهٔ پدیده‌های رفتار فردی یا گروهی است. به کلامی دیگر، هر علم تجربی از رویهٔ معین چیزهایی که به تجربه دانستنی‌اند بحث می‌کند، و بر آن می‌کوشد تا قوانینی دربارهٔ آن تقریر کند. هر علم تجربی برای آنکه نظریه‌هایش را بیازماید، به یاری شیوه‌های ویژه‌ای به‌مشاهدهٔ دسته‌ای از امور واقع می‌پردازد.

خصلت قیاسی و فرضی علم صوری. ریاضیات ناب و منطق صوری بر همان حال علم تجربی نیستند. دانشمند صوری، یعنی ریاضیدان یا منطقدان، پروای آن ندارد که آیا گزاره‌ها با امور واقع مطابق درمی‌آیند یا نه. او تنها به رابطه ــ رابطهٔ منطقی ــ گزاره‌ها با یکدیگر دلبسته است. «آیا گزارهٔ A منطقاً از گزاره‌های B، C، و D برمی‌آید؟» یا، «چه گزاره‌هایی منطقاً از A برمی‌آیند؟» A خواه راست باشد خواه نه، ربطی به علم صوری ندارد. سر و کار علم صوری با این پرسش است: نتایج ضروری تصدیقهایمان کدام‌اند؟ برفرض هر گزاره‌ای، وظیفه‌اش *استنتاج قیاسی*[20] سایر گزاره‌ها از آن است، یا پژوهیدن اینکه آیا قیاس[21] معینی درست است یا نه. گیریم که باید دو گزارهٔ زیز را بررسی کنیم:

۱. شمارهٔ ژاپنیها از شمارهٔ روسها بیشتر است.

۲. شمارهٔ روسها از شمارهٔ چینی‌ها بیشتر است.

گزاره‌های بالا هر دو دروغ‌اند. جغرافیدان، به‌منزلهٔ دانشمند تجربی، آنها را رد می‌کند، زیرا دلش می‌خواهد که گزاره‌های علمش با امور واقعی که در تجربه مسلم شده‌اند مطابق درآیند. اما دانشمند صوری دربند صدق یا کذبشان نیست،آنچه او خاطرنشان می‌کند آن است که هرکس که این دو گزاره را بپذیرد باید گزارهٔ دیگری را بپذیرد، یعنی: «شمارهٔ ژاپنیها از شمارهٔ چینیها بیشتر است». دو

15. formal science 16. empirical science 17. physical 18. social
19. manipulation 20. deduce 21. deduction

گزارهٔ اول بضرورت متضمن گزارهٔ سوم‌اند. دانشمند صوری بدین‌گونه همهٔ گزاره‌ها را مفروضات می‌انگارد، یعنی *به‌طور فرضی* راستشان می‌داند، و برحسب قواعد و تعاریف مسلم می‌دارد که چه گزاره‌های دیگری در نتیجه *باید* راست باشند.

معنای «صوری». چرا سومین گزارهٔ بالا بضرورت از دو گزارهٔ دیگر برمی‌آید؟ آیا بدین سبب است که ژاپنیها، چینیها، و روسها از قضا طوری قوام یافته‌اند که این رابطه میانشان برقرار است؟ آشکارا چنین نیست. دلیل واقعیِ ضرورت قیاس آن است که نخستین دو گزاره در واقع از پیش چیزی را بیان می‌کنند که گزارهٔ سوم بیان می‌کند. آن دو، سومی را به‌وجه مضمر و نهفته در خود دارند؛ قیاس چیزی را آشکار و صریح می‌گرداند که پیشتر به‌طور ضمنی درون گزاره‌های اول و دوم گنجیده بود. هر حد[22] دیگری که به جای «ژاپنیها»، «چینیها»، و «روسها» بنشانیم، قیاس ما همچنان به اعتبار خود باقی است، به شرط آنکه همسازی را در جانشینی رعایت کنیم. اگر هر جا «چینیها» بیاید «شیرها» و هرجا «ژاپنیها» بیاید «سیگارها» و هرجا «روسها» بیاید «هوتنتوتها»[23] رابنشانیم، گزارهٔ سوم چنین می‌شود: «شمارهٔ سیگارها از شمارهٔ شیرها بیشتر است»، و همچنان بضرورت از گزاره‌های (۱) و (۲) بنا به همان تعبیر برمی‌آید. در واقع می‌توانیم به جای حدهای اصلی، «xها»، «yها»، و «zها» بنشانیم و چنین به‌دست آوریم:

۱. شمارهٔ xها از شمارهٔ yها بیشتر است؛

۲. شمارهٔ yها از شمارهٔ zها بیشتر است؛

پس

۳. شمارهٔ xها از شمارهٔ zها بیشتر است.

در اینجا، گزاره‌ها *نه* صادق‌اند *نه* کاذب. آنها نه گزاره بلکه صرفاً استخوانبندی یا *صورتهای* گزاره‌هایند. ریاضیدان به همین صور گزاره‌ها اعتنا می‌نماید، نه به اینکه گزاره‌ها دربارهٔ چیستند، یعنی، نه به مضمونشان. او از روی قواعد علمش می‌داند که قیاس به‌سبب صورت منطقی که درونش نهفته، استوار و معتبر است و نه به موجب حدهای خاصی که در آن می‌آیند. به همین دلیل است که از ریاضیات همچون علم صوری سخن می‌گوییم. فقط صور گزاره‌ها است که به اعتبار قیاسها ربط دارند.

فرض کنیم که گزاره‌های زیر را به ریاضیدان بدهند:

۱. اگر A و B دو نقطهٔ متمایز بر صفحه‌ای باشند، دست کم یك خط داریم که دربردارندهٔ A و B هر دواست،

۲. اگر A و B دو نقطهٔ متمایز بر صفحه‌ای باشند، بیشتر از یك خط نداریم که دربردارندهٔ A و B

22. term

۲۳. Hottentots، از اقوام افریقای جنوبی.ـ م.

هر دواست،

و فرض کنیم که «سطح» به مجموعهٔ معینی از خطها، و «خط» به مجموعهٔ معین دیگری از «نقاط» تعریف شود (به‌نحوی که «سطح» در نهایت مجموعه‌ای از «نقاط» باشد). آیا ریاضیدان برای آنکه نتیجه‌ای ضروری از ۱ و ۲ استنتاج کند باید در طبع «نقاط»، «خطوط»، و «سطوح» بپژوهد؟ هرگز. اینکه آیا این عبارتها را باید راجع به چیزهای طبیعی دانست یا نه ربطی به ریاضیدان ندارد بلکه در حیطهٔ کار فیزیکدان است. ریاضیدان به گزاره‌های بالا همچون گزاره‌های روابط منطقی می‌نگرد؛ به معنای تجربی یا واقعیشان (اگر داشته باشند) علاقه‌مند نیست. بنابراین، پیش از آنکه ریاضیدان دست به قیاسی بزند، نخستین کارش (به‌طور آرمانی، البته نه همیشه در واقع امر) آن است که گزاره‌ها را از نو بیان کند، چندان که هرگونه دلالتی بر امور واقع از میان می‌رود و فقط صورت گزاره (روابط منطقی مندرج) جلوه‌گر می‌ماند. او به جای «سطح» از «ردهٔ P»، به‌جای «خط» از «زیر ردهٔ P»، و به جای نقاط از «اعضای ردهٔ P» سخن می‌گوید. پس، از گزاره‌های ۱ و ۲، گزاره‌های مجدد زیر حاصل می‌آیند:

۱. اگر A و B اعضای متمایز ردهٔ P باشند، دست‌کم یك زیر ردهٔ P داریم که دربردارندهٔ A و B هر دواست.

۲. اگر A و B اعضای متمایز ردهٔ P باشند، بیشتر از یك زیر ردهٔ P نداریم که دربردارندهٔ A و B هر دواست.

از اینها بضرورت برمی‌آید که

۳. اگر A و B اعضای متمایز ردهٔ P باشند، فقط و فقط یك زیر رده داریم که دربردارندهٔ A و B هر دواست.

یا

۳. اگر A و B نقاط متمایز بر سطحی باشند، فقط و فقط یك خط داریم که دربردارندهٔ A و B هر دواست.

کسی که معمولاً با گزاره‌های ۱ و ۲ روبرو می‌شود، معمولاً آنها را برحسب مکانی تفسیر می‌کند و می‌کوشد که شهود روابط مکانی خود را به کار گمارد تا دریابد که از آنها چه باید برآید. در ۱ و ۲ تمام معنای مکانی (و لذا راستی و دروغ) به ریاضیات ناب ربطی ندارد و کنار گذاشته شده است. باید توجه نماییم که لفظی مانند «دربردارنده» نه به معنایی مکانی بلکه به‌معنای محض منطقی به‌کار رفته است. ریاضیدان برای استنتاج قیاسی نه به شهود بلکه به روابط محض ریاضی (منطقی) متکی است. هیچ لازم نیست شنیده باشد که واژهٔ «سطح» گاهی برای دلالت بر چیزی در مکان به کار می‌رود تا با دقت مطلق استنتاج کند. و این نکته را بالا با برگرداندین دو گزاره باز نمودیم.

علم تجربی و عقل سلیم. دیدیم که عقل سلیم مجموعهٔ شناختی است که از طریق تجربهٔ

روزانه‌مان و تجربهٔ افزایندهٔ بشر حاصل شده است. وجه امتیاز انسان دانشمند با انسان عامی چیست؟ فعالیتهای بنیادین هر دو بیقین همانندند. هر دو می‌دانند که‌نارنج ترش است و سنگ در آب فرو می‌رود. ولی بیگمانیم که دانشمند دربارهٔ چنین امور واقع بیشتر از عامی می‌داند. به چه *لحاظی* او بیشتر می‌داند؟ پاسخ به این پرسش مستلزم شرح ویژگیهای بنیادین علم تجربی است.

عقل سلیم شناختی است که *ندانسته* از راه تجربه کسب شود. علم تجربی شناختی است که به شیوهٔ *روشمندانه*[24] از راه تجربه به‌دست آید. عقل سلیم تصادفی و عرضی است؛ پژوهش علمی غرض‌دار و گزین‌کار[25] است. آیا معنای این گفته آن است که دانشمند پیش از آغاز پژوهش علمیش صرفاً دارای عقل سلیم است و پس از آغاز پژوهش، گونه‌ای نو و دیگر از شناخت به‌دست می‌آورد که به جای شناخت پیشین می‌نشاند؟ چنین توضیحی پاره‌ای درست و پاره‌ای نادرست است. درست است زیرا گویای تفاوتهای مهمی میان آن دو است. نادرست است زیرا می‌گوید که آن دو یکسره ناپیوسته‌اند یا اینکه چون یکی به دست آمد دیگری را وامی‌نهند.

عقل سلیم مبهم است. اشیا و احوالی که به آنها ارجاع می‌کنیم فارغ از تمایز و اختلاف‌اند. گویی به صورت توده‌هایی انبوه، و بدون تعیین و تصریح دقیق اوضاع حاکم بر آنها، مورد ارجاع‌اند. هنگامی که از «زمین» سخن می‌گوییم سخنمان دربارهٔ خصلت و نسبتش با سیارات دیگر چندان روشن نیست؛ هنگامی که سخن از «نور» می‌گوییم، سخن به‌طور مبهم از چیزی است که بینایی را متأثر می‌کند، نه از چیزی که برحسب امواجی با بسامد[26] ارتعاش و خاصه‌های دیگر معین گردیده باشد. «آب» یعنی چیزی که ما را تر می‌کند، نه ترکیبی شیمیایی. شگفت آنکه بیشتر به دلیل همان ابهام داوریهای عقل سلیم است که این داوریها راست‌اند. هنگامی که به‌طور مبهم می‌گوییم که خورشید از مشرق طلوع می‌کند، کمتر احتمال می‌رود که متهم به خطا گردیم تا آن‌گاه که شرحی علمی، با تفصیل و پیچیدگی پرمایه‌تر، دربارهٔ چرخش زمین می‌دهیم. شرح ما که توصیف‌کنندهٔ همان پدیده‌ای است که شرح علمی توصیفش می‌کند، به اقتضای طبع خود ادعای ناچیزی بر دقت دارد؛ «احتمال خطر» خطای آن کمتر است. مقصود توصیف و ابلاغ[27] که شرح ما ناظر بر آنهاست، به اندازهٔ کافی برآورده شده است.

ولی اگر عقل سلیم بدین‌سان ذاتاً شناخت اعتماد کردنی است، به بهای تنگی دامنه، ایستایی، و ناروشنگری چنین حالی دارد، و آن هم فقط از حیث اینکه نیازهای ما ابتدائی‌اند. همینکه عقل سلیم از این اوضاع محدود برتر می‌رود، سخت خطاپذیر می‌گردد — و براستی دیگر عقل سلیم نیست. بر پایهٔ عقل سلیم می‌توانیم بگوییم که ستارگان می‌درخشند؛ ولی افزون بر این، گفتنی چندانی دربارهٔ آنها نداریم.

24. methodical 25. selective 26. frequency 27. communication

خصلت انتزاعی علم تجربی. هنگامی که دانشمند از پدیده‌ای بحث می‌کند، چیزهای مورد ارجاعش، چنانکه پیشتر گفتیم، همان چیزهایی‌اند که هر کس دیگری به آنها ارجاع می‌کند، و او بسا که همان نام را به‌کار می‌برد — «خورشید»، «نور»، «آب»، «نیرو»، و مانند آن. فرق دانشمند با عامی در *تبیینی* است که او از این چیزها می‌دهد، و اغلب این فرق به‌قدری زیاد است که ارجاع او به آنها جز با مطالعهٔ فراوان نافهمیدنی است. زبانی که علوم گوناگون به‌کار می‌برند هم از حیث درجه و هم از لحاظ نوع تفاوت بسیار می‌کند. زبان تاریخ و زندگینامه‌نویسی[28] (که گاهی از یاد می‌بریم که در شمار علوم‌اند) بیقین با زبان شیمی یا مکانیك فرق دارد، و بیشتر به زبان عقل سلیم می‌ماند. در عقل سلیم، از میز و ساختمان و سنگ و درخت سخن می‌رود؛ حال آنکه در مکانیك سخن از *اجسام* می‌گوییم. در عقل سلیم، کشیدن و هل‌دادن و لغزیدن و غلتیدن و شکستن و شکافتن محل اعتنای مایند؛ ولی در مکانیك *نیرو* بسیار بنیادیتر است. به سخن دیگر، علم در وهلهٔ نخست به *خاصه‌های انتزاعی* یا مجرد[29] نظر دارد، یعنی به چنان وجوهی که همهٔ چیزها یا رویدادهای برشمردهٔ بالا به *اشتراك* دارند، و با جزئیات فردیشان کاری ندارد. به دیدهٔ نخست چنین می‌نماید که مورخ در علم خویش که دربارهٔ بازسازی و تفسیر گذشته است، همچو انتزاعیات یا مجردات[30] را به‌کار نمی‌برد. ولی هرچند که راست است که درجهٔ انتزاعیات مورخ کمتر از انتزاعیات دیگر علوم طبیعی است، باری بیقین آنها را به کار می‌گمارد. او هنگام سخن گفتن از «تباهی دموکراسی آتن»، «گذار از نظام فئودالیته به سرمایه‌داری تجارتی»، «نوزایی هنرهای تجسمی»، به عمد جزئیات را نادیده می‌گیرد و در عوض به خاصه‌ای مجرد که به تحلیل تاریخیش معنی می‌دهد می‌پردازد. پس، به‌طور کلی شکی نمی‌توان داشت که نمایانترین وجه تمایز عقل سلیم و علم تجربی عبارت از درجهٔ بسیار بیشتر خصلت انتزاعی در دومی است.

چرا دانشمند الفاظ مجردی مانند انرژی، انکسار نور، تولیدمثل، ارزش بازار، فشار، انعکاس، وزن اتمی، و جز آن را به‌کار می‌برد؟ پاسخ آن است که اگر به‌کار نمی‌برد، نمی‌توانست فرضیه‌های[31] خود را تقریر کند. این فرضیه‌ها دربارهٔ خاصه‌های متعلق به رده‌های چیزهایند — گازها، جانداران، جامعه‌ها، سنگها، ستارگان، اجسام غوطه‌ور. اگر دانشمند مفاهیم نامندهٔ خاصه‌هایی را به‌کار نمی‌بُرد که نزد همهٔ افراد فراهم‌آورندهٔ يك رده مشترك‌اند، هرگز یارای تعمیم را نمی‌داشت. نیاز به انتزاع یا تجرید[32] را می‌توان به شیوه‌ای دیگر توضیح داد. دانشمند برای تقریر قوانینی دربارهٔ پدیده‌ها، باید برخی رویه‌های يك پدیده را از رویه‌های دیگرش ممتاز کند. برای تبیین حرکت، نمی‌تواند همهٔ خاصه‌های اجسام متحرك چون ساخت، رنگ، احتراق‌پذیری، چکش‌خواری، و خاصه‌های بسیار دیگری را به دیده گیرد. او باید خاصه‌های *مربوط* به حرکت را

28. biography 29. abstract 30. abstractions 31. hypotheses 32. abstracting

تجرید کند، و همهٔ خاصه‌های دیگر را نادیده بگیرد. در تقریر قانون گرانش[33]، رنگ اجسام ربطی به کار دانشمند ندارد، ولی جرم اجسام برایش مهم است. در تقریر قانون انعکاس مشروط در جانوران، مفهوم ارتفاع نامربوط، ولی مفهوم محرك مربوط به کانون توجه دانشمند است. نیوتن، مثلاً، اگر قادر نمی‌بود که مفاهیم جرم و فاصله را از همهٔ خاصه‌های دیگر اجسام انتزاع کند و دریابد که تنها همینها در ساختن فرمول حرکت اجسام نسبت به همدیگر دخیل‌اند، نمی‌توانست به مبداءِ گرانش خود برسد.

شیوهٔ ماهوی علم تجربی. مقصود علم تجربی فهمیدن ساخت و کنشهای طبیعت است. اگر ناگزیر بودیم که شیوهٔ ماهوی آن را به کلیترین عبارت خلاصه کنیم، به‌طرز زیر بود. دانشمند در نتیجهٔ برخی مشاهداتی که انجام داده است، یا در نتیجهٔ شناختی که هم‌اکنون دارای آن است، خویشتن را با مسئله‌ای راجع به برخی اشیا یا امور واقع رویارو می‌یابد. او ممکن است پرسشهایی از این دست بپرسد: «آیا امور واقع یا اشیای دیگری از همین‌گونه هستند؟» یا، «خاصه‌های این اشیا را چه چیز تبیین می‌کند؟» او برای آنکه مشاهدات خود را *تفسیر کند* یا *پیوندی* میان امور واقع در پیش رویش ببیند و بدان وسیله *مدلول و معنی‌*شان را بفهمد، فرضیه[34] (نظریه[35])ای، یا بهتر بگوییم فرضیه‌هایی می‌سازد. آنگاه باید این فرضیه‌ها را بیازماید تا مقنع‌ترینشان را کشف کند. فرضیه به او می‌گوید که چگونه به امور واقع بنگرد. هر فرضیه، رهیافتی[36] را تجویز می‌کند. آزمودن دانشمند هنگامی آغاز می‌شود که او مشاهدهٔ *دستگاه‌مند*[37] یا سنجیده‌ای (آزمایشگری)[38] را بنا گذارد تا ببیند کدام یك از رهیافتها به توسط امور واقعی که او *پیش از* ساختن فرضیه‌ها مشاهده نکرده بود تأیید می‌یابد. یکی دو نمونه می‌آوریم.

مثال. گیریم که در مطالعهٔ تاریخ امریکا توجهمان را به رویهٔ اقتصادیش بدوزیم. دوره‌های کساد و رونق صنعتی را بررسی می‌کنیم. از قضا مشاهده می‌کنیم که در دورهٔ معینی که رونق صنعت رخ نمود، مشاغل بیشتر شد. این مسئله بر خاطرمان می‌گذرد: آیا این همبستگی کلی است؟ یعنی، آیا در همهٔ همچو دوره‌هایی صادق است؟ موقتاً فرضیهٔ صدق آن را اختیار می‌کنیم. سایر دوره‌های رونق را با معاینهٔ سنجیدهٔ رابطه میان آن دو عامل بازمی‌جوییم؛ به کلام دیگر، اکنون مشاهدهٔ روشمند[39] را **درپیش گرفته‌ایم**— یعنی، درپی آن برآمده‌ایم که تعمیمی[40] را به تحقیق برسانیم[41] یا بطلانش را بازنماییم[42]. پس از بررسی چندان دوره که بتوانیم، نتیجه می‌گیریم (بر فرض) که آن تعمیم راست است. چه‌بسا که خواهان آنیم که بر گستردگی تعمیممان بیفزاییم تا نه فقط تاریخ امریکا بلکه تاریخ همهٔ ملتهای صنعتی امروزین را دربر گیرد، که در این حال مشاهده‌مان باید به

33. law of gravitation 34. hypothesis 35. theory 36. approach 37. systematic
38. experimentation 39. methodical 40. generalization 41. verify 42. refute

همان نسبت گسترده‌تر و گونه‌گون‌تر گردد. تحقیق‌ورزی[43] ما نسبت به هر فرضیهٔ کلی و فراگیر هرچه بیشتر نیرو می‌گیرد ولی هرگز نمی‌تواند یقین مطلق به‌بار آورد. زیرا همواره این امکان باز می‌ماند که موردی که هنوز بازنجسته‌ایم (یا موردی که در آینده پیش خواهد آمد) با تعمیم‌مان ناساز درآید. فراگرد تحقیق‌ورزی آزمایشی متضمن مسائل بسیاری است که بحث از آنها در حوصلهٔ گفتار ما نیست. تعمیم هرچه پیچیده‌تر باشد، عواملی که باید به دیده گرفت پرشمارتراند و اعتمادمان به آن بیشتر در معرض گزند می‌آید. هر فرضیه‌ای کلی یا عام نیست. ولی این نوع فرضیه معنی‌دارترین است، و نوعی است که علم به آن بیشترین اعتنا را می‌نماید. زیرا علم نه به پدیده‌های جدا از هم بلکه به *قوانین*، یا نقشهای کلی گیتی نظر دارد. غرضش این نیست که به فهرست جامعی از امور واقع منفرد برسد بلکه می‌خواهد بر دستگاهی[44] از مبادی کلی نایل آید که برحسب آن، بتوان امور واقع را تبیین کرد و معنی‌دار ساخت.

فرضیه‌های «تبیین‌گر». در تعمیم این امر که فزونی مشاغل ازپی رونق بازرگانی می‌آید، تبیین نکردیم که چرا چنین پیش می‌آید. ولی می‌توانستیم پیش برویم و تبیین کنیم که *چرا* این حال در مورد معینی برقرار است (یعنی، ورای گفتن اینکه *برقرار است*)، یا چرا در همهٔ چنین مواردی برقرار است. برای فرضیهٔ «تبیین‌گر»[45] مثلی می‌زنیم، که این‌بار از اخترشناسی به شاهد گرفته‌ایم. هنگامی که کپلر[46] بررسیهایش را دربارهٔ مریخ آغاز نهاد، مدارك فراوانی از مشاهدات پیش از خود را در اختیار داشت. او می‌دانست که مریخ در زمانهای مختلف در مواضع مختلفی است، و نسبت به خورشید و سایر سیارات در چنین و چنان مواضعی قرار می‌گیرد. این پرسش برخاست که چرا مریخ به توالی در آن مواضع خاص قرار می‌گیرد؟ به سخن دیگر، چه مداری — چنانچه فرض شود که مدار مریخ است — امور واقع مشهود دربارهٔ آن را توضیح می‌دهد (یا باز به عبارت دیگر، آن مدار چگونه مداری است که امور واقع مشهود را بتوان از فرض گرفتن آن استنتاج کرد)؟ تا آنجا که به فهم کپلر می‌رسید، این امور واقع جداجدا یا بی‌سامان بودند، و شماره‌شان بسیار زیاد بود. او نظریه‌های مختلفی را آزمود، و در هر کدام پس از آنکه می‌دید به ثبوت نمی‌رسد به یاری مشاهدات بیشتر تصرفاتی کرد. سرانجام به این فرضیه رسید که مدار مریخ بیضوی است. این فرضیه از عهدهٔ تبیین همهٔ امور واقع برمی‌آمد.

تبیین و تحقیق‌ورزی. نظریه به چه لحاظ «تبیین می‌کند»[47]؟ به این لحاظ که دانشمند از نظریه و داده‌ها[48] یا امور واقع همراه آن که در اختیار داشت می‌توانست همهٔ امور واقع دیگر را استنتاج کند. حتی اگر امور واقع را پیشاپیش نمی‌دانست، می‌توانست آنها را «پیشگویی کند»، یعنی، نتایجی استنتاج کند و سپس مشاهداتی انجام دهد تا ببیند آیا اینها باامور واقع مطابق

43. verification 44. system 45. explanatory 46. Kepler 47. explain 48. data

درمی‌آیند. با داشتن این نظریه، می‌دانیم که مریخ در یك زمان معین کجا خواهد بود ــ می‌توانیم موضعش را از مفروض داشتن مدار کاملی استنتاج کنیم. نظریه، امور واقعی را که پیشتر می‌دانستیم به‌هم می‌پیوندد، به پیشگویی امور واقعی که نمی‌دانستیم می‌پردازد، و به‌طور کلی، مجموعهٔ مشاهدات پراکنده‌ای را تفسیر می‌کند که پیش از این معنای اندکی برایمان داشت. این نکته نیازمند تأکید بسیار است که فرضیه باید به ما توانایی بدهد تا نه صرفاً امور واقعی که پیشاپیش می‌دانستیم بلکه امور واقعی را که هنوز نمی‌دانیم از آن استنتاج کنیم. این امر برای فراگرد آزمودن فرضیه ضرورت تام دارد. هر تعدادی فرضیه، چه محتمل و چه موهوم، را می‌توان برای تبیین امور واقعی که از پیش شناخته‌اند ساخت. ولی پیشگویی کردن امور واقعی که تا کنون ناشناخته بوده‌اند، حال دیگری دارد. تبیین[49] را این‌گونه می‌آزماییم که بر وفق قواعد علم صوری، نتایجی از آن استنتاج می‌کنیم (و بدین‌سان می‌بینیم که علم صوری سهم مهمی در علم تجربی دارد). پاره‌ای از نتایج را می‌توان به یاری مشاهده مستقیماً بیازماییم. هرچه شمارهٔ نتایجی که راست می‌یابیم بیشتر باشد، فرضیه‌مان محتملتر می‌گردد. ولی اگر نتایج فرضیه برخلاف مشاهدات باشند، فرضیه راست نتواند بود. زیرا امکان ندارد که گزارهٔ راست دلالتهای تضمنی دروغ داشته باشد. به این ترتیب با استنتاج دستگاه‌مندِ نتایج شماری از فرضیه‌های ممکن و سنجیدن آنها به محك تجربه، بتدریج از فرضیه‌های دروغ می‌کاهیم. از هر فرضیهٔ کلی شمارهٔ نامعینی از نتایج را می‌توان بیرون کشید، و این امکان همیشه باقی است که زمانی پیش آید که آزمایش، کذب یکی از این نتایج را بازنماید. پس هیچگاه نمی‌توان فرضیه‌ای را ثابت یا یقینی انگاشت. این وجهی است دقیقتر برای بیان نکته‌ای که پیشتر تأکیدش کردیم، به این معنی که علم تجربی همهٔ نتایج خود را موقت می‌انگارد صرف‌نظر از اینکه در محقق داشتنشان چه مایه کامیاب بوده است.

معنای «استقرا». استدلال از راستی نتایج فرضیه به راستی خود فرضیه ــ یا به سخنی وسیعتر، استدلال از هر شمارهٔ محدود مشاهدات به نتیجه‌ای که از هر شمارهٔ متناهی مشاهدات برتر می‌رود ــ گاهی *استقرا*[50] یا استدلال استقرایی[51] نامیده می‌شود. فیلسوفان بسیاری از آنچه «مسئلهٔ استقرا» نامیده‌اند برآشفته‌اند. آنان پرسیده‌اند از آنجا که بی‌گمان شمارهٔ محدودی از مشاهدات نظریه‌ای کلی را مبرهن نمی‌دارند، چگونه به استقرا می‌توان اطمینان کرد؟ این دشواری پاره‌ای معلول آن است که از استقرا چشم می‌داریم که چیزی را به‌بار دهد که به اقتضای طبعش نمی‌تواند، یعنی یقین را. بعضی از فیلسوفان بر آن بوده‌اند که استقرا، یا استدلال آزمایشی، همان اندازه یقینی است که قیاس، یا استدلال منطقی (صوری) ناب. و در زمرهٔ آنان که «مسئلهٔ استقرا» را پیش کشیده‌اند، هرچند بسیاری تردید روا داشته‌اند در اینکه دلایل سنتی بر یقین استقرا دلایلی

49. explanation 50. induction 51. inductive reasoning

شایسته باشند، در این باره بی‌گمان بوده‌اند که استقرا *باید* به منزلهٔ استنتاج ضروری به‌لحاظ آید. ما می‌توانیم به‌لحاظ بحث پیشینمان اظهار عقیده کنیم که اگر «استقرا» همیشه ضروری است، دیگر نه استقرا بلکه قیاس در هیئت مبدل است (که در آن نتایج به‌طور مضمر در مقدمات گنجیده‌اند)؛ و حال آنکه اگر استقرای راستینی باشد، نمی‌تواند با ضرورت یا یقین نتایجی فرا آورد. «اعتمادپذیری» هر استقرایی را فقط در توفیق پایداریش در برابر دقتهای آزمون علمیِ نامحدود می‌توان دانست. شماره و گونه‌گونی نتایج موافق با امور واقع هرچه بیشتر باشد، استقرای فرضیه‌ای که (به‌وجه قیاسی[52]) متضمن آنهاست پرنیروتر است.

وابستگی متقابل امر واقع و نظریه. بحثمان به اندازهٔ کافی نشان داده است که امور واقع جز آنکه به یاری فرضیه یا مبدائی کلی تفسیر شوند فاقد دلالت یا معنای عقلی‌اند؛ به خلاف پنداشت عوام، امور واقع به خودی‌خود واضح نیستند. بحثمان همچنین باز نموده است که برای آنکه نظریه‌ها مسجل گردند و دارای ارزش تبیین‌گر به‌شمار آیند، باید به میانجی امور واقع به تحقیق برسند. بدین‌سان، در روش علم تجربی، میان امر واقع و نظریه وابستگی متقابل ذاتی می‌یابیم. نظریه‌ها مفسر امور واقع، و امور واقع مؤید نظریه‌هایند. نظریه‌هایی که امور واقع تأییدشان نکنند بی‌پایه‌اند، و امور واقعی که نظریه‌ها تفسیرشان نکنند ناروشنگر و نهان‌اند. چندان که مشاهدهٔ امور واقع را می‌گستریم، در نظریه‌هایمان تصرف می‌کنیم تا با آنها سازگار درآیند؛ ولی نظریه‌هایی که در آنها تصرف کرده‌ایم به روی همین امور واقع پرتو می‌افکند. بدین‌قرار، فراگرد در هر دو جهت پیش می‌رود: گسترش آزمایشگری، پالایش نظریه. هر کدام لازمهٔ دیگری است، و هر کدام از دیگری ارزش بیشتری برای خود می‌گیرد.

علم تجربی همچون ساختی منظم، یا «دستگاه». علم نه همان به یاری نظریه‌های تبیین‌گرش جویای تبیین امور واقع مشهود و تعمیم امور واقع است بلکه همچنین می‌خواهد که نظریه‌های تبیین‌گر را به مدد نظریه‌های بنیادیتر تبیین کند. کپلر مواضع پیاپی مریخ را تبیین کرد، ولی می‌توان همچنین تبیین کرد که چرا مدار مریخ و در واقع مدارهای همهٔ سِیارات بیضوی است. این کار به دست نیوتن انجام گرفت که بر خاطرش این فرضیهٔ سترگ گذشت که حرکت اجسام آسمانی و حرکت اجسام معمولی زمین ذاتاً بر یك گونه‌اند. به یاری این بینش که در نظریهٔ گرانش او تقریر یافت، توانست نظریه‌های کوپرنیك، گالیله، و کپلر را تبیین کند. از آنجا که دانسته شد نظریه‌های این سه تن از نظریهٔ نیوتنی استنتاج‌پذیرند، پس بهم‌پیوسته گردیدند. نظریهٔ نیوتن، نظریه‌های آن سه را ترکیب می‌کند. نظریهٔ نیوتنی که به این سان نظریه‌های متعلق به علم مکانیك را یگانه ساخت و به هم پیوست، سامان و همسازی فزونتری به این علم بخشید. و در زمانهای

52. deductive

بالنسبه اخیر در فیزیك اینشتاین شاهد دستگاه‌سازی[۵۳] باز هم فراگیرتری بوده‌ایم، که در آن شاخه‌های دیگر فیزیك گذشته از مکانیك به‌صورت شبکهٔ عظیمی به‌هم می‌پیوندند. بدین منوال، علم تجربی در سیر تاریخ کوشیده است تا نه فقط در حد تواناییش نظریه‌های مؤید به آزمایش تقریر کند، بلکه این نظریه‌ها را تا حد ممکن در طراحی فراگیر به هم پیوند دهد. پیوستگی این نظریه‌ها با شیوه‌های ریاضی انجام می‌گیرد، شیوه‌هایی که مسلم می‌دارند آیا نظریه‌های معینی از نظریه‌های دیگر استنتاج شدنی‌اند یا نه. هنگامی که سخن از «فیزیك ریاضی» یا «اقتصاد ریاضی» می‌گوییم، مرادمان آن است که قواعد ریاضی را بر فرضیه‌های فیزیك یا اقتصاد حمل می‌کنند تا دلالتهای تضمنی آنها را استخراج کنند. چنانکه پیش از این گفتیم، شاید بیشتر همین رهیافت علم به درجات افزونتر دستگاه و سامان است تا توجهش به آزمودن تجربی و دقیق نظریه‌های خود که مایهٔ امتیاز آن از عقل سلیم می‌شود.

مقام بصیرت در علم. چنان می‌نماید که علم رویه‌هایی دارد که پذیرای نظم و قاعده نیستند. مثلاً، رسیدن به یك نظریه چنین حالی را دارد. آنان که در تاریخ علم، نظریه‌های بارور ارائه داده‌اند، از هیچ راه مقرر و به میانجی هیچ ملاك معین به آنها نرسیدند. برای حدس بارور، قواعدی نیست و علم برای پیشرفتهای نظری سترگش، به عنصر پیشگویی‌ناپذیر نبوغ علمی بازبسته است. این نکته هم دربارهٔ علم صوری و هم در مورد علم تجربی راست می‌آید. هنگامی که ریاضیدان قضیه‌ای را ثابت می‌کند، کارش تابع قواعد است؛ ولی هیچ قاعده‌ای نیست که بدان او بتواند *اطلاق پذیری*[۵۴] این قواعد را بر برهان قضیه دریابد. این امری مربوط به بصیرت است. راست است که درهر دو علم صوری و تجربی می‌توان گفت که هرچه شناخت فرد از علم خویش و نتایج آن ژرفتر باشد، برای رسیدن به کشفی بارور اقبال بهتری دارد. ولی کمترین تضمینی نیست که او چنین خواهد کرد یا کی خواهد کرد، یا اینکه او و نه کس دیگری چنین خواهد کرد.

فرضیه‌های آزمون ناپذیر. بر سر فرضیه‌هایی که به علم راه می‌جویند ولی آزمودنشان به مدد فراگردهای علمی متعارف نشدنی است، چه می‌آید. به مثل، فرضیهٔ مداخله عوامل فراطبیعی[۵۵] برای تبیین برخی پدیده‌های روان‌شناختی را فرض می‌گیریم. آیا این فرضیه روا و تصدیق‌پذیر است؟ ما بعداً (در فصل ۱۱ و فصل ۱۳) پایگاه چنین آرایی را باز خواهیم جست. ولی اینجا به همین اختصار می‌کنیم که آنها نه با فرمانی خودسرانه بلکه تنها با وزنهٔ مخالف تاریخ علم از علم بیرون رانده می‌شوند. تاریخ علم بازمی‌نماید که این‌گونه نظریه‌ها هرگز ابزار کارگر و سودمندی برای پیشرفت علمی نبوده‌اند الاّ شاید به معنایی سلبی، چون برانگیختن جستجو درپی نظریه‌ای که به جای آنها بنشیند. دلیلش آن است که این نظریه‌ها با عنصر عام و همگانی علم ناسازگارند و در

53. systematization 54. applicability 55. supernatural

برابر افزایش مستمر گواهی مقاومت می‌ورزند. آن فرضیهٔ علمیی که بنا به ذات خود هرگز *مشمول آزمون* قرار نگیرد، براستی بیشتر از یك شعر پایگاه علمی ندارد. فرق عمدهٔ تخیل علمی و شاعرانه در آن است که اولی جویای تأیید واقعی از سوی امر واقع است، در حالیکه دومی می‌خواهد که تجربهٔ شخصی را صرف‌نظر از حقیقت واقعی و شاید چه‌بسا به بهای از دست دادن آن، غنا بخشد.

فصل ۷

تأثیر عقل و تجربه در شناخت آدمی

از دیرترین زمانها فیلسوفان دربارهٔ اهمیت نسبی دو عامل که در جستجوی انسان درپی شناخت دخیل و مؤثراند به بحث و سنجش پرداخته‌اند. یکی از آن عوامل نیروی اندیشه و تبیین انسان است، و دیگری نیروی مشاهده و ادراك[1] او. در تحصیل شناخت (خواه شناخت علمی یا شناختی از گونهٔ فلسفی یا عملی) آیا مهم آن پاره است که ذهن می‌دهد یا آن پاره که ذهن از محیط می‌ستاند؟ یا اگر هر دو به شناخت راه می‌جویند، کدام یك سزاوار تأکید بیشتر است؟ آیا اندیشه مهمتر از مشاهده است؟ آیا ذهن به یاری نیروی تعقلش به خودی خود یارای کشف حقیقت را دارد، یا اینکه تنها مشاهدهٔ جهان واقع اعتماد کردنی است؟ آیا ذهن از موهبت توانش «غریزی» برای برخی گونه‌های شناخت برخوردار است، یا اینکه تنها از شناخت حاصل از تجربه خوراك و مایه می‌گیرد و خود در اصل چیزی ناتوان است؟ اینها همه راه‌هایی گوناگون برای پرسیدن یك پرسش بنیادین‌اند.

عقل باوری و تجربه باوری. فیلسوفانی که بر تعقل یا تفکر تأکید می‌نهند و آن را عامل نخستین و قطعی در هرگونه شناخت می‌دانند، در روزگار نو به *عقل‌باوران*[2] نامبردار گشته‌اند، در حالیکه آنان که تأثیر مشاهده یا تجربه یا حواس را تأکید می‌کنند به *تجربه‌باوران*[3] شناخته شده‌اند. هم عقل باوری[4] و هم تجربه‌باوری[5] بر گونه‌های بسیارند، و کمتر فیلسوفی عقل‌باور محض یا تجربه‌باور محض بوده است. بیشتر عقل‌باوران حواس و تجربهٔ حسی را دارای نوعی کارکرد می‌دانند، و بیشتر تجربه‌باوران از عقل یا اندیشه همچون عنصری در شناخت سخن می‌گویند؛ لیکن آنچه آنان را در یکی از دو موضع جای می‌دهد، شیوهٔ تفسیرشان بر عقل و تجربه است.

مثالهای تاریخی. نمونه‌هایی تاریخی در بیان این دو دیدگاه می‌آوریم. یکی از مسائلی که فیلسوفان بر سر آن اختلاف داشته‌اند، مربوط به *منشاءِ* شناخت است — آیا ذهن پیش از رخ دادن

1. perception 2. rationalists 3. empiricists 4. rationalism 5. empiricism

تجربه به قوه‌هایی[6] مجهز است، یا پس از آنکه حواس برایش «احساسات»[7] یا «تصورات»[8] را فراهم آورد کنشهایش را آغاز می‌کند. نظر دوم را می‌توان، مثلاً، نزد فیلسوف انگلیسی جان لاك[9] (١٦٣٢ - ١٧٠٤) سراغ گرفت. او در جستار *دربارهٔ فهم آدمی*[10] می‌گوید:

> نخست حواس تصورات جزئی را به درون می‌آورند، و اتاقِ هنوز خالی را مجهز می‌کنند، و آن‌گاه که ذهن به تدریج با پاره‌ای از تصورات آشنا شد، آنها در حافظه جای می‌گیرند و نامهایی می‌یابند.... به این نحو ذهن به تصورات و زبان مجهز می‌شود، و اینها مصالحی است که ذهن قوهٔ تعقلیش[11] را بر آنها می‌گمارد. و با فزونی مصالحی که عقل را کنش می‌بخشند، کاربرد عقل روز به‌روز آشکارتر می‌گردد.[12]

و باز:

> پس گیریم که ذهن به قول ما کاغذ سفیدی تهی از همه‌گونه حروف و بدون هرگونه تصوراتی باشد: — چطور مجهز می‌شود؟ از کجا اندوختهٔ بزرگی را کسب می‌کند که متخیلهٔ[13] پرکار و بی‌کران بشر با تنوع تقریباً بی‌پایان بر آن نگاشته است؟ از کجا همهٔ *مصالح* عقل و شناخت را داراست؟ به این پرسشها با یك کلمه پاسخ می‌دهم، از تجربه. تمام شناخت ما بر پایهٔ تجربه استوار است، و بفرجام از تجربه نشأت می‌یابد. مشاهدهٔ ما... تمام *مصالح* تفکر را برای فهم‌مان فراهم می‌آورد.[14]

لاك تجربه‌باور افراطی نیست. انکار نمی‌کند که ذهن همینکه دارای تصورات شد می‌تواند فعالانه در آنها تصرف کند. ذهن به ترکیب کردن آن تصورات بسیطی می‌پردازد که آنها را یا از گماردن حواس بر چیزهای بیرونی «می‌پذیرد» — چون تصورات شیرینی، سفیدی، سختی، یا از حس «درونی» و تأمل در کنشهای خودش — چون تصورات ادراك و شك کردن و اراده کردن. این دو سرچشمه یگانه سرچشمه‌هایی‌اند که از آنها تصورات بسیطمان را حاصل می‌کنیم، یعنی تصوراتی که مصالح تمام شناخت را فراهم می‌آورند. تمام اندیشه را می‌توان در نهایت به این عناصر بسیط که از حواس (بیرونی یا درونی) سرچشمه می‌گیرند تجزیه کرد.

با این نظر، نظر باروخ اسپینوزا[15] (١٦٣٢ - ١٦٧٧) را قیاس کنید که می‌گوید:

> عقل به حکم قدرت ذاتی خویش ابزارهای فکری می‌سازد و به یاری آنها برای کردن

6. faculties 7. sensations 8. ideas 9. John Locke 10. *Essay concerning Human Understanding* 11. discursive faculty 12. Bk. I, Ch. I, Sec. 15. 13. fancy 14. Bk. II, Ch. I, Sec. 2. 15. Baruch Spinoza

> کنشهای فکری دیگر نیرو می‌گیرد، و از این کنشها دوباره ابزارهای تازه یا نیروی پیش‌بردن پژوهشهایش را به دست می‌آورد، و بدین‌سان بتدریج پیش می‌رود تا به فرازگاه حکمت می‌رسد.[۱۶]

بیشتر عقل‌باوران تصدیق داشته‌اند که تجربهٔ حسی سرآغاز شناسایی است، زیرا ما فقط هنگامی آغاز به آگاه بودن می‌کنیم که حواسمان را به کار می‌اندازیم؛ ولی نزد آنان تجربهٔ حسی صرفاً به منزلهٔ جرقه‌ای به‌کار می‌آید که ماشین فکری را راه بیندازد. شناخت، چنانکه لاك باور داشت، از احساسات ساخته نشده، بلکه احساس فقط محرك آغازین آن را به دست داده است.

مسئلهٔ شناخت «پیشینی»: ادعای عقل‌باوران. گفتیم که عقل‌باوری و تجربه‌باوری هر دو درجات و انواع مختلف می‌پذیرند. با این همه، می‌توان وجوه مشترکی را بیان کرد که همهٔ عقل‌باوران و همهٔ تجربه‌باوران هر کدام به‌آنها قائل‌اند. ادعای بنیادی عقل‌باوری ــ یا کمترین ادعایش ــ آن است که ذهن نیرویی دارد که بدان حقایق گوناگونی را دربارهٔ گیتی با یقین می‌شناسد که مشاهدهٔ بیرونی را هرگز توان دادنش نیست. نمونه‌ای می‌آوریم. عقل‌باوران می‌گویند که ما می‌دانیم هر رویدادی علتی دارد. با این همه چگونه می‌توان این امر را از طریق تجربه دانست؟ اگر به تجربه متکی بودیم می‌بایست راستی این باور را این‌گونه بیازماییم که بیاییم هر رویدادی را بازجوییم تا مسلم بداریم که آیا علتی دارد یا نه. پر پیداست که در تجربه نمی‌توانیم همهٔ رویدادها را بازجوییم، نمی‌توانیم شمارهٔ بی‌نهایتی از آنها را بازجوییم زیرا نمی‌توانیم به درون سراسر گذشته و سراسر آینده دست یازیم. پس چگونه این نکته را راست *می‌دانیم* که هر رویدادی علتی دارد؟ آن را به شهود می‌دانیم ــ یعنی خود پیداست و حاجت به تحقیق‌ورزی ندارد. تجربه می‌تواند بر آن دلالت کند و *مثالهایی دربارهٔ آن به دست دهد*، ولی نه آنکه *اثباتش کند*. در مقابل شناخت تجربی، فیلسوفان شناخت مطلقاً یقینی دربارهٔ مبادی کلی را که مستقل از مشاهده حاصل آمده باشد شناخت «پیشینی»[۱۷] یا مقدم بر تجربه نام نهاده‌اند. گرایش عقل‌باوران به اینکه شناخت تجربی را «شناخت» بخوانند کمابیشی می‌پذیرد، ولی دست‌کم همگی بر این رای می‌روند که ما گونه‌ای شناخت داریم که پیشینی است، در حالیکه تجربه‌باوران امکان شناخت پیشینی را منکرند ــ مگر آنکه اصطلاح «پیشینی» را به شیوه‌ای تعبیر کرد که اینك به شرحش می‌پردازیم.

تفسیر تجربه‌باوران. در پاسخ به دعوی عقل‌باوران که می‌گویند باور به آنکه «هر رویدادی علتی دارد» به‌طور پیشینی راست است، دست‌کم دو نکتهٔ ممکن هست. (۱) تنها به تجربه

16. *On the Improvement of the Understanding.* (translated by R. H. M. Elwes).

17. a priori

می‌توانیم بدانیم که رویدادها عللی دارند. راست است که نمی‌توانیم شمارهٔ نامحدودی از رویدادها را بررسی کنیم، ولی از این سخن صرفاً برمی‌آید که ما هرگز نمی‌توانیم به قطع و یقین بدانیم که چنین مبادی کلی یا عامی راست‌اند. منتهای سخنی که می‌توانیم بگوییم آن است که ما همیشه دیده‌ایم که مبداءِ معینی برقرار بوده است، و همه‌گونه دلیل بر این باور در دست داریم که به برقراری ادامه خواهد داد. (۲) به یك لحاظ می‌توان گفت که با یقین مطلق می‌دانیم که هر رویدادی علتی دارد ــ ولی نه به سبب دریافت شهودی و پیشینی از سرشت چیزها. از این جهت می‌دانیم راست است که *بنابر تعریف راست است*. مراد از یك «رویداد» چیزی تواند بود که رخ می‌دهد یا تغییری که پیش می‌آید؛ گفتن اینکه چیزی تغییر می‌کند شاید معنایش چنین باشد که حاصل برخی احوال است، یا، به عبارت دیگر، حاصل یك علت. بدین‌گونه گزاره‌های کلیی هستند که به‌طور پیشینی راست به‌شمار می‌آیند، یعنی، با یقین، مع‌هذا بدون آزمون تجربی ــ ولی این گزاره‌ها هرگز حقایقی دربارهٔ *چیزها* یا *امور واقع* نیستند؛ تعاریفی در هیئت مبدل‌اند. هنگامی که می‌گوییم «پرندگان، پرندگان‌اند» لازم نیست سرشت پرندگان را بازجوییم تا بدانیم که این گزاره درست است. بر همین‌سان، هنگامی که می‌گوییم «هر چیز که صعود کند برمی‌خیزد» یا «هر شیئی یا گرد است یا گرد نیست.» در مثال دوم می‌گوییم که هر چیزی یا خاصه‌ای دارد یا ندارد ــ که هیچ اطلاعی دربارهٔ هیچ امر واقع به‌ما نمی‌دهد بلکه صرفاً شرطی را برای کاربرد زبان فهم‌پذیر بیان می‌کند. پس هر شناختی که بنا بر ادعا پیشینی است، باید دارای این خصلت ناچیز باشد؛ اگر نباشد، تنها از راه بازجست تجربی به شناخت درمی‌آید، و بنابراین هرگز با یقین مطلق شناختنی نیست.

برداشت عقل‌باوران از شناخت. تجربه‌باور معمولاً مایل نیست که مبادیی را که بنابر ادعای عقل‌باوران پیشینی‌اند، به مبادی خودپیدا تعبیر کند. به مثل، یکی از مبادی طراز کهنی که خودپیدا شمرده می‌شود چنین است: «در همهٔ تغییرات جهان مادی، کمیت ماده ثابت و بی‌تغییر می‌ماند.» تجربه‌باوران قائل‌اند که این گزاره‌ای راجع به امر واقع است و فقط به تجربه تحقیق می‌پذیرد و بنابراین «خودپیدا» نیست.

عقل‌باور طراز کهن شناخت را دستگاهی از حقایق مبنی بر پایهٔ استوار و تزلزل‌ناپذیر می‌پندارد. او تاب تحمل فریبندگی حواس و ناپروردگی گمان (ظن)[۱۸] روزانهٔ آدمی را ندارد، و بر آن است که شالودهٔ شناخت از دسته‌ای *مبادی نخستین*[۱۹] یا مبادی کلی پیشینی فراهم آمده است که به شهود دانسته‌اند. از این مبادی نخستینِ خودپیدا حقایق دیگری را می‌توان به مدد روشهای خطاناپذیر ریاضی *استنتاج کرد*. چندان که رسیدن به همهٔ شناخت به‌وجه اخص کلمه یا به یاری شهود دست می‌دهد یا به میانجی استنتاج از حقایقی که به شهود دانسته‌اند. عقل‌باوران طراز کهنی مانند

18. opinion 19. first principles

اسپینوزا و دکارت بر این نظر می‌رفتند که تجربه و مشاهده بسیار سودمندند ولی فقط به منزلهٔ محرک یا جهش آغازینی برای درک شهودی مبادیِ خودپیدای جاودان. همینکه ذهن دارای چنین حقایقی شد می‌تواند تا بی‌نهایت به یاری استنتاج قیاسی بر شناخت خود بیفزاید. عقل‌باوران طراز کهن بسیار متأثر از صلابت، قاطعیت و دقت ریاضیات بودند، و می‌کوشیدند تا ریاضیات و گونه‌های ریاضی استدلال را در ساختن دستگاه‌های فلسفیشان به‌کار ببندند. کمال مطلوب شناخت که در هر حوزه و در هر رشته‌ای ممکن می‌انگاشتند، کمال مطلوب ریاضی بود. لیکن بدیهیات[20] یا مبادی نخستین را نه به منزلهٔ انگاشته‌های فرضی[21] بلکه به حیث حقایقی موثقتر و *بنیادیتر* از حقایق دیگر تصور می‌کردند. می‌پنداشتند که شالوده باید موثقتر از چیزی باشد که رویش ساخته می‌شد ــ یعنی، از نتایج. بعلاوه، به شهود پایه‌ای بلندتر از قیاس می‌دادند. زیرا هرچند قیاس مصون از خطاست، بااینهمه‌هرگام که در استخراج نتیجه برمی‌داریم باید از طریق شهود مسجل شود که «منطقی» است. بدین‌سان عقل‌باوران طراز کهن اعتبار برهان ریاضی را دارای وجه صوری ناب تصور نمی‌کردند.

شاهد مثال نزد دکارت. شاید شرحی واضحتر از شرح رنه دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰) دربارهٔ دیدگاه عقل‌باورانه نتوان داد. دومین قاعدهٔ *قواعدی برای هدایت ذهن*[22] او می‌گوید: «فقط آن اشیائی باید توجهمان را به خود گیرند که توانهای ذهنیمان برای شناخت موثق و تردیدناپذیرشان بسنده آیند.» در تفسیری بر این گفته، ادامه می‌دهد:

> بدین‌گونه مطابق قاعدهٔ کلی بالا همهٔ شناختِ صرفاً محتمل را مردود می‌شمریم و علی‌القاعده فقط بر چیزهایی اعتماد می‌کنیم که به تمامی شناختنی‌اند و پذیرای شك نیستند. بی‌گمان درس‌خواندگان خود را قانع می‌کنند که مقدار چنین شناخت یقینی کم است، زیرا، براستی، نارسایی مشترکی در طبیعت بشر آنان را واداشته است که این گونه شناخت را سهل و در دسترس همگان بینگارند، و بدین‌نحو باعث شده است که از تأمل در چنین حقایق غفلت ورزند؛ ولی با این همه من اعلان می‌کنم که این حقایق بیشتر از آن است که می‌اندیشند ــ حقایقی کافی برای اقامهٔ برهانی قاطع بر گزاره‌های پرشماره‌ای که بحث در آنها را تاکنون نتوانسته‌اند از عنصر احتمال برهانند.

دکارت در سومین قاعده به توصیف دو فراگرد بنیادین کسب شناخت یقینی می‌پردازد:

> .... در اینجا همهٔ آن کنشهای ذهنیی را ملاحظه می‌کنیم که بدان می‌توانیم، یکسره فارغ از بیم توهم، به شناخت چیزها نایل آییم. من تنها دو تا را تصدیق می‌کنم، یعنی

20. axioms 21. hypothetical 22. *Regulae ad directionem ingenii*

> شهود و قیاس.
>
> از شهود مرادم نه گواهی بی‌ثبات حواس است، نه حکم گمراه‌کننده‌ای که از ساخته‌های اشتباه‌انگیز متخیله[23] برمی‌آید، بلکه مقصودم تصوری است که ذهنی روشن و هوشیار آنچنان به آسانی و وضوح به ما افاده می‌کند که از شك دربارهٔ چیزی که می‌فهمیم یکسره مصون بمانیم. یا به کلامی دیگر که مفید همان معنی است، *شهود* فقط از پرتو عقل نشأت می‌گیرد؛ از خود قیاس یقینی‌تر است، از آن رو که ساده‌تر است.... بدین‌گونه هر فرد می‌تواند ذهناً بر این حقیقت شهود یابد که او وجود دارد، و می‌اندیشد؛ که مثلث فقط به سه ضلع، کره به یك سطح محاط است، و جز آن.
>
> .... اکنون می‌توان پرسید که چرا گذشته از شهود، این روش متمم شناخت، یعنی شناخت از روی *قیاس* را به دست داده‌ایم که به یاری آن تمام استنتاج ضروری از دیگر امور واقع را که با یقین شناخته شده‌اند می‌فهمیم. باری، از قیاس پرهیز نتوانیم، زیرا بسیاری چیزها با یقین شناخته شده‌اند، هرچند که به خودی خود بدیهی نیستند بلکه با عمل مداوم و پیوستهٔ ذهن که بینش [شهود] روشنی از هر گام در فراگرد دارد از مبادی صادق و شناخته استنتاج شده‌اند.... آن گزاره‌هایی که به‌طور بی‌واسطه از مبادی نخستین استنتاج شده‌اند گاهی به‌شهود و گاهی به قیاس شناخته شده‌اند، یعنی، به شیوه‌ای که بنا بر دیدگاه ما فرق می‌کند. ولی خود مبادی نخستین را فقط شهود به‌دست می‌دهد، در حالیکه، برعکس، نتایج بعید را فقط قیاس حاصل می‌آورد.
>
> این دو روش یقینی‌ترین راههایی‌اند که ما را به شناخت می‌برند، و ذهن راه‌های دیگری را نباید تصدیق بدارد. بقیه را باید مظنون به خطا و خطرناك دانست و مردود شمرد.

تجربه‌باوران در حین آنکه در تفسیرشان از فراگرد قیاسی[24] باهم اختلاف دارند، البته مردودش نمی‌دانند. چیزی که مردود می‌دانند تصوری از شناخت است به منزلهٔ *دستگاه* قیاسی بسته‌ای که بر مبادی پیشینی ثابت بنیان دارد. و به‌طور کلی بر این گراییده‌اند که بر توسل به استدلال ریاضی همچون الگویی برای فلسفه بی‌اعتماد باشند.

برداشتهای تجربه‌باورانه از شهود. در فصل حاضر شاید این گمان را القا کرده باشیم که شهود به عنوان یکی از ابزارهای شناخت، منحصراً ویژهٔ عقل باوری است. به هیچ رو چنین نیست. بسیاری از تجربه‌باوران بر این نظر رفته‌اند که ما بعضی حقایق را «به شهود» می‌دانیم. ولی معنای «شهودها» در دو مورد فرق چشمگیری دارد. هر دو از شناختی نام می‌برند که بنا به ادعا بی‌واسطه و

23. imagination 24. deductive

مستقیم و یقینی است. ولی در حالیکه شهود به دیدهٔ عقل‌باور مفید شهود پیشینی یا بصیرت به حقیقتی کلی بی‌یاری تجربه است، نزد برخی تجربه‌باوران بر درك مستقیم بسیط‌ترین حقایق تجربهٔ حسی دلالت دارد. نمونه‌هایی از شهود پیشینی، این مبادی کلی‌اند: «هر رویدادی علتی دارد» یا «کمیت ماده ثابت است»؛ و اینك نمونه‌هایی از شهود تجربی: «چیزی که اکنون می‌بینیم قهوه‌ای است» یا «من درد می‌کشم». مثالهای دوم، احکام ادراك بی‌میانجی‌اند و تجربه‌باوران بسا دعوی داشته‌اند که اینها چون بسیط‌ترین احکام ممکن‌اند شالودهٔ شهودی شناخت (تجربی) را می‌ریزند.

پس دانستیم که برای فیلسوفان مشربهای گوناگون، مفهوم شهود چه گیرایی نیرومندی داشته است. گواه آشکار بر این قول، سنخهای معینی از گزاره‌هاست که هم عقل‌باوران و هم تجربه‌باوران نام «حقایق شهودی» بر آنها نهاده‌اند. به مثل، دو حکم پیشنهادهٔ دکارت در دومین بند از نقل قول پیشین — «می‌اندیشم» و «وجود دارم» — نمونه‌های دلپسند تجربه‌باوران بوده است. ولی چنانکه پیشتر گفتیم، مبادی *کلی* شناخته به شهود را (جز آنکه همان گویانه[25] باشند) هیچ تجربه‌باوری نمی‌پسندد، چرا که پیشینی یا سابق بر تجربه‌اند.

عقل و تجربه در علم. تعمیم این تمیز دلپذیر می‌نماید که عقل‌باوری را دیدگاهی فلسفی بپنداریم که کاربست روش شهود را موجه می‌شمرد، و تجربه‌باوری دیدگاهی را که کاربست کلی روش علمی تجربی را روا می‌داند. ولی این تعمیم عاری از دقت و بسیار تقریبی است، و عقل‌باوران بویژه میان خودشان و با تجربه‌باوران بر سر حقانیت این تعیین هویت، اختلاف دارند. چیزی که شاید بحق می‌توان گفت آن است که اگر تمسك به شهود همچون یك *روش* بناست با یکی از دو نحله بپیوندد، بی‌گمان به عقل‌باوری می‌پیوندد؛ زیرا مفهوم شهود دخالتی بمراتب بنیادیتر در عقل‌باوری دارد تا در تجربه‌باوری (اگر هم در آن باشد).

ولی دربارهٔ رابطهٔ این دو دیدگاه با علم چه می‌توان گفت؟ در طی تاریخ، عقل‌باوران بیشتر پیوسته به ریاضیات و تجربه‌باوران پیوسته به علوم طبیعی بوده‌اند. ولی بیشتر پیوستن تجربه‌باوران به روش علمی تجربی مستلزم تفسیری است که خودش خصلتی عقل‌باورانه یا تجربه‌باورانه دارد. تجربه‌باوران البته می‌توانند در تأیید مدعایشان دلیل بیاورند که علم طبیعی هنگام آزمودن نظریه‌هایش با دقت و وسواس به آزمایشگری توسل می‌جوید. از سوی دیگر، عقل‌باوران می‌توانند از اهمیت نظریه حجت آورند که راهنمای تجربه است و عاملی به‌شمار می‌رود که تجربه بدون آن بی‌معنی و میان‌تهی است. آنان براستی بر این معنی اصرار ورزیده‌اند که پیدایی علم نوین در قرنهای شانزدهم و هفدهم زادهٔ تخیل پرمایه و اصالت عقلی کسانی چون گالیله، استوینوس[26]، هاروی، و کپلر بود که به‌مدد نظریه‌هاشان بسیار فراتر از امور بلافاصله مشاهده‌پذیر رفتند. گالیله

۲۵. tautological، یا تکرار معلوم.

26. Stevinus

گاه‌گاه به «فروغ طبیعی عقل» به‌عنوان راهنمای خویش اشاره می‌کرد.

امکان ترکیب عقل‌باوری و تجربه‌باوری. چنان می‌نماید که عقل‌باور افراطی و تجربه‌باور افراطی هیچ کدام در تفسیرشان از علم طبیعی برحق نیستند. از سوی دیگر، درون حوزه‌های عقل‌باوری و تجربه‌باوری گرایشهای معینی هستند که می‌توان آنها را به یکسان درست دانست. توفیق علم نو پاره‌ای معلول اصالت نظری[27] افزون بر کاربست ریاضیات بوده است، و پاره‌ای به سبب سنجش دقیق نظریه‌ها به ترازوی مشاهده و آزمایش. دیدیم که نظریه و آزمایش هر کدام به تنهایی فاقد دلالت است. این دو متقابلاً به‌هم وابسته‌اند. فضیلت ارجمند علم در آن است که این وابستگی متقابل را بارور گردانیده است. علم به یاری نظریه‌هایش امور واقع را تفسیر کرده و سازمان بخشیده است، و با توسل به امور واقع نظریه‌هایش را به تحقیق رسانده است. شمارهٔ امور واقعی که علم بازمی‌جوید هرچه بیشتر باشد، ضرورت تکمیل و اصلاح نظریه‌ها فزونی می‌گیرد. ولی نظریه‌های اصلاح‌یافته، همان امور واقعی را که تکیه‌گاه چنان نظریه‌هایند بهتر تبیین می‌کنند. نظریه‌ها هرچه روشنگرتر باشند، امور واقع معنای بیشتری را می‌رسانند. آزمایشها هرچه دقیقتر باشند، بر درستی نظریه‌ها می‌افزاید.

عقل‌باوری و تجربه‌باوری را چنان تعریف کردیم که گویی از لحاظ نظرگاهشان دربارهٔ امکان شناخت پیشینی امور واقع باهم تفاوت دارند. ولی ممکن است که آنها را باز هم با دیدی وسیعتر و به شیوه‌ای که هم اینك گفتیم بنگریم — چندان وسیع که دیگر نه از عقل‌باوری و تجربه‌باوری بلکه بیشتر از *تأکید* «عقل‌باورانه»[28] یا «تجربه‌باورانه»[29] سخن رانیم. تأکید عقل‌باورانه بر دخالت عقل و فعالیتش در شناخت است، در حالیکه تأکید تجربه‌باورانه بر تأثیر اصلاحگر و انضباط‌بخش تجربه، و بیهودگی نظرپردازی پیشینی در شناخت است. از این دیدگاه که بنگریم، عقل‌باوری و تجربه‌باوری یکسره هماهنگ می‌شوند. در سراسر تاریخ فلسفه به کوششهایی برای تلفیق دو گرایش عقلی و تجربی برمی‌خوریم، ولو آنکه به همین نامها خوانده نمی‌شوند. و این گویای آن است که رده‌بندی مشخص و دقیق فیلسوفان به دو حوزه کار دشواری است. در مواردی، سعی در گنجانیدن متفکری بلندپایه در یك مکتب، نابسندگی برچسبهای صرف را مدلل می‌دارد، و تحلیل تاریخی دقیقی که مستلزم تعاریف بسیار و تمایزهای فلسفی باشد ضرورت می‌یابد. در واقع امر، نگرش تجربه‌باورانه یا عقل‌باورانه چیزی است که از مجموعهٔ پیچیدهٔ مسائلی که فیلسوف به پاسخ‌دادنشان می‌کوشد پدید می‌آید. فیلسوفان تصمیم نمی‌گیرند که عقل‌باور یا تجربه‌باور باشند، و بی‌درنگ با آن نگرش به گشودن مسائل دست یازند. آنان نخست با مسائل دست و پنجه نرم می‌کنند، و شیوه‌ای که پروردهٔ روش و رهیافتشان است معین می‌دارد که از مشربهای

27. theoretical 28. rationalistic 29. empiricistic

تجربه‌باورانه یا عقل‌باورانه کدام یك آشکار شود.

معانی فراختر و تنگتر «عقل». هنگامی که می‌گوییم که عقل‌باوران دخالت عقل و تجربه‌باوران دخالت تجربه را در شناخت تأکید می‌کنند، باید از کژفهمی برحذر بود. واژهٔ «عقل» دست‌کم به سه معنی تعبیر می‌شود.

(۱) یکی از این معانی را تباینی روشن می‌کند که گاهی، مثلاً در فلسفهٔ قرون وسطی، میان «ایمان و عقل» می‌گذارند. اینجا مقصود از «عقل» صرفاً کاربرد نیروهای ذهنی یا نظرپردازی است به تمایز از پذیرش انفعالی[30] باور بر پایهٔ ایمان یا مرجع حجیت. در این معنی هیچ دلالتی بر این نیست که عقل از ایمان برتر یا فروتر است.

(۲) در معنای دوم، مراد از «عقل» کاربرد آزادانه و انحصاری هوش و عقل در پژوهش است، و با «معقولیت»[31] یا خردمندانه‌ترین کاربرد قوای ذهن آگاه مترادف گرفته می‌شود. کاربرد «عقل» به این معنی البته دال بر فعالیتی برتر از فعالیت دیگری است. مقصود آن است که عقل در برابر نافرهیختگی،تعصب، عاطفهٔ لگام گسیخته یا هرگونه نابینایی که وجه ممیز ایمان و حجیت است نهاده شود. هنگامی که فیلسوفان از «زندگی عقل» سخن گفته‌اند، همین معنی را خواسته‌اند.

لفظ «عقل» در این دو معنای فراختر نقیض «تجربه» نیست بلکه می‌تواند تجربه را همچون پاره‌ای از خویش فرابگیرد. عقل‌باوران و تجربه‌باوران به یکسان از عقل در این معانی هواداری نموده‌اند. در معنای دوم، به‌کاربردن عقل یعنی «عقلانی»[32] بودن. ولی در معنای اول چنین چیزی از «عقل» برنمی‌آید، زیرا در آنجا ایمان را نیز می‌توان «عقلانی» شمرد. به‌هر تقدیر، «عقلانی» آشکارا با «عقل باورانه» یکی نیست.

(۳) معنای سوم و تنگتری از «عقل» همان است که در این فصل به‌کار بردیم تا بر تأکید عقل‌باورانه دلالت کند. در اینجا «عقل» مفید قوه‌ای ذهنی است مستقل از، یا مخالف با، یا از جهات دیگر برابر نهاده با، تجربه یا مشاهده.

تجربه‌باوری افراطی، یا احساس باوری. به چندین راه گوناگون می‌توانیم تجربه‌باوران را بخش کنیم. یك راه خیلی مهم بر بنیان نحوهٔ درك آنها از معنای «تجربه» استوار است. کسانی این لفظ را به تنگی تفسیر کرده‌اند تا «احساس»[33] را از آن اراده کنند، یعنی پذیرش صرف محرکهای حسی و پاسخهای مطابق از سوی حواس. اینچنین شکل تجربه‌باوری سهم توانهای تخیلی و تجریدی آدمی را نادیده می‌گیرد. شناخت عبارت می‌شود از جذب انفعالی هرآنچه از بیرون به درونمان می‌ریزد، و هرگونه فعالیت ذهنی اهمیتی ثانوی می‌یابد و به‌صورت صرف افزاری برای ترتیب دادن احساسها درمی‌آید. حس کردن جایگزین اندیشیدن می‌شود. این نوع تجربه باوری

30. passive 31. reasonableness 32. rational 33. sensation

گاهی به *احساس باوری*[34] یا تجربه‌باوری احساس باورانه[35] معروف بوده است. بسیاری از مخالفان دیدگاه تجربه باورانه در فلسفه، تجربه‌باوری را به‌طور کلی با احساس باوری مشتبه گرفته‌اند. باز شناختن این نکته اهمیت دارد که بسیاری از تجربه‌باوران مفهوم «تجربه» را به تعبیری بسیار وسیعتر می‌انگارند، چندان که تجربه در نزد آنان چیزهای بسیاری را دربر می‌گیرد که سهل و ساده به امری حسی تحویل نمی‌پذیرد. احساس باوری با آن دیدگاه فلسفی نظری موسوم به «نام انگاری»[36] پیوستگی نزدیك دارد و ما این دیدگاه را به تفصیل بیشتر در بخش ۳ بررسی خواهیم کرد. نام انگاری بر آن است که جهان سراسر از اشیای منفرد فراهم آمده است و این اشیا یگانهٔ چیزی است که ما می‌توانیم «تجربه بکنیم». تجربه باوری جامعتر بی‌گمان برای واقعیت پدیده‌هایی چون ارزشها، آرمانها، معانی، و نسبتها جا می‌یابد؛ یعنی برای چیزهایی که گذشته از درآمدن به حس، به اندیشهٔ انتزاعی نیز درمی‌آیند.

«تجربه» چیست؟ ما تمام مدت واژهٔ «تجربه» را به‌کار برده‌ایم، و شاید بر خاطر خواننده نگذشته باشد که تفاوت در تفسیرهای ممکن «تجربه» اهمیت دارد. چه بسا که ما مفهوم مهمی را در گفتارمان به کار می‌بریم بی‌آنکه بدقت تعریفش کنیم. دلیلش آن است که زمینه‌های حاوی آن مفهوم مقتضی تعریف دقیق نیستند. نمونه‌ای مشابه بیاوریم: ما همگی واژهٔ «خوب» را بی‌شمار به‌کار می‌بریم، و لازم نمی‌بینیم که تعریفش کنیم. این از آن روست که هنگامی که گزاره‌هایی مانند «این سیب خوب است» یا حتی «نمایش‌نامهٔ خوبی بود» می‌دهیم، سیاق کلام کمابیش در فهم معنای ابلاغ شده یاریمان می‌دهد ولو آنکه معمولاً از حیث تعریفی دقیق در مضیقه باشیم. ولی هنگامی که گزاره‌هایی چون «دموکراسی نظام سیاسی خوبی است» می‌دهیم، همان واژه به تحلیل زیادی نیاز دارد تا گزاره چندان فهم‌پذیر گردد که بتوانیم راستیش را بیازماییم.

همچنان که دیدیم، بر عهدهٔ فیلسوف تحلیل‌گر است که به تعریف مفاهیم بنیادینی بپردازد که شالودهٔ روشهای تفکر و ابلاغ را می‌ریزند یا ملازم آن روشهایند. یکی از مهمترین این مفاهیم، «تجربه» است. واژهٔ «تجربه» در زمینه‌های فراوان به‌کار می‌رود. می‌گوییم «تجربه آموزگار بزرگی است»، «دیروز من تجربهٔ وحشتناکی داشتم»، «او در کار وکالت تجربه‌ای طولانی داشته است»، «علم طبیعی به تجربه توسل می‌جوید»، و مانند آن. برخی معانی مختلف کلمه را به‌طور مجرد از هم تمیز می‌دهیم تا ببینیم که کاربردهای بالا درون کدام یك جا می‌افتند.

تجربه همچون چیزی انباشته. هنگامی که می‌گوییم «او در کار وکالت تجربه‌ای طولانی داشته است»، می‌خواهیم چندین چیز را برسانیم. می‌رسانیم که گونه‌ای تحول وجود داشته، و این تحول کمابیش بتدریج و درطی مدت زمانی رخ نموده است. می‌رسانیم که آنچه تحول یافته از آنچه

34. sensationalism 35. sensationalistic empiricism 36. nominalism

ممکن بوده در مورد دیگر تحول یابد یا بیشتر یا کمتر است. به سخن دیگر، «تجربه» در این معنی، *انباشت* یا *اندوختهٔ* شناخت، آگاهی، یا چیره‌دستی به‌شمار است. چیزی پذیرای درجه است، چندان که تجربهٔ یك کس از تجربهٔ کس دیگر بیشتر یا کمتر است. ما معمولاً می‌رسانیم که هرچه تجربهٔ آدم بیشتر باشد بیشتر چیز آموخته یا کسب کرده است، ولی از این سخن بضرورت برنمی‌آید که از چیزهای مکتسب باید با کامیابی بیشتر استفاده کرد. هنگامی که نه فقط از تجربهٔ «خودم» بلکه از تجربهٔ بشر سخن می‌گوییم، مقصودمان از «تجربه» به همین معنی است. و زمانی که همچنین می‌گوییم «تجربه بهترین آموزگار است»، *احتمالاً* مقصودمان همین معنی است. اما از این واپسین کاربرد تجربه می‌توان معنای دیگری نیز برداشت که تمیزش خواهیم داد.

تجربه همچون کیفیت احساس یا عاطفه. هنگامی که می‌گوییم «دیروز من تجربهٔ وحشتناکی داشتم»، تجربه را با احساس یا عاطفه یکسان می‌گیریم. مثالی دیگر را در این گزاره می‌توان داد: «من این تجربه را داشتم که دارم بسرعت غرق می‌شوم.» تجربه در این سیاقها به معنای واکنش روانی است. در این دو مثال، واکنش خصلتی فوری یا آنی دارد. ولی لازم نیست چنین باشد. می‌توانیم بگوییم «او این تجربه را داشت که ده روز در آب شناور بوده است » و همان معنای لفظ را بخواهیم. تجربه در همهٔ این موارد چیزی نیست که پذیرای درجه باشد. دربردارندهٔ عامل تحول یا عامل انباشت نیست. ما نه از تجربهٔ *بیشتر* (یا کمتر) بلکه از تجربهٔ *متفاوت* سخن می‌گوییم. هر نمونهٔ تجربه همچون وحدت یا کل واحدی درنظر گرفته می‌شود. از «یك تجربه» سخن می‌گوییم. تجربه در اینجا چیزی *کیفی*[37] است. احساس باوران بسا که این معنی را از پیش مفروض می‌دارند، ولی اغلب سه معنای زیر را نیز از پیش مفروض می‌گیرند.

تجربه همچون آگاهی. گاهی از «تجربه» معنای تمامی حوزهٔ آگاهی یا شعور[38] گرفته می‌شود. «آگاه[39] بودن» صرفاً همان «تجربه کردن» است. از آنچه «درون» تجربه‌مان یا «بیرون» آن واقع می‌شود سخن می‌گوییم. **تجربه نه فقط حس کردن بلکه هر گونه فعالیت ذهنی را فرامی‌گیرد.** باید توجه کنیم که در بیشتر معانی دیگر، «تجربهٔ» چیزی، فقط آشنایی مستقیم با آن (تجربهٔ «دست اول») را می‌رساند، و حال آنکه سخن افواهی، حجیت پذیرفته، یا شهود به هر شکل در این معنی به همان اندازه نمونه‌ای از آگاهی است.

تجربه همچون مشاهدهٔ سنجیده. همه با این کاربرد آشنایند که «علم به تجربه توسل می‌جوید». *یك* معنای این گفته آن است که علم، مشاهده را به منزلهٔ وسیله‌ای به‌کار می‌گیرد تا راستی نظریه‌هایش را تعیین کند. گاهی سردستی می‌گوییم که علم نه فقط «تعقل می‌کند» بلکه

37. qualitative 38. consciousness 39. conscious

تجربه را به‌کار می‌برد ــ یعنی، مشاهده می‌کند. البته مشاهده در اینجا نه همان برگماردن انفعالی حس بلکه بر فراگرد سنجیده و پرداخته‌ای دلالت دارد. تجربه به دومین معنای بالا، پاسخی روانی است که در *یك موقع خاص* روی می‌دهد. تجربه به معنای حاضر عبارت است از گماردن دستگاه‌مند و آگاهانهٔ یك شیوهٔ مشاهده؛ صرفاً امر خاصی که در زمان معینی رخ می‌دهد نیست، بلکه مشی یا عادتی به‌شمار می‌رود که می‌توان در هر زمانی پیش گرفت. «تجربه» هم به معنای پیشین و هم به معنای حاضر بی‌گمان دارای مدلولی ذهنی یا روان‌شناختی است. تأکید، آشکارا بر چیزی است که گماردن نیروهای «روانی» مشاهده‌گر را لازم می‌آورد.

تجربه همچون جهان امر واقع. کسان بسیاری به تعبیر پیشین از گزارهٔ «علم به تجربه توسل می‌جوید» خرده می‌گیرند. آنان می‌گویند که علم نه به هیچ قوهٔ ذهن یا هیچ فراگرد فعالیت ذهنی بلکه به چیزی بیرونی و عینی، به جهان امر واقع یا (در معنایی نادقیق و محدود) به طبیعت توسل می‌جوید. دانشمند به چیزی ثابت و نامتأثر از او متوسل می‌شود ــ یعنی داور بی‌طرف صدق و کذب فرضیه‌های او. در این تفسیر، گرایش بدان است که بر واقعیت عینی که سرچشمهٔ همهٔ رخدادهاست تأکید شود. تجربه چیزی است که پیش از ما وجود دارد و نه چیزی که فعالیت آگاهانه‌مان آن را بیافریند.

تجربه همچون رابطه یا همکنشی. به سخن دقیق، واژهٔ «تجربه» را نمی‌شود با قانونگذاری برای یك کاربرد حصر کرد. ولی به دلایلی، بعضی کاربردها را بر بعضی دیگر رجحان می‌نهیم، مثلاً از آن رو که به بینش و فهم بیشتر راه می‌نمایند. از جهت فلسفی، می‌توانیم تعریفی بسازیم که فراگیرندهٔ تأکیدهای ملازم همهٔ کاربردهای مسجل باشد. ایرادی که به دو کاربرد پیشین می‌گیرند آن است که از حیث تفسیر، حق معنای «تجربه» را به‌سانی که در گزارهٔ «علم به تجربه توسل می‌جوید» به‌کار رفته است نمی‌گزارد. تفسیری که به دست خواهیم داد، این ایراد را رفع می‌کند و در عین حال ترکیبی از معانی گوناگون برشمرده می‌سازد.

تجربه نه صرفاً ذهنی است نه صرفاً عینی، بلکه فراتر از آن، رابطه‌ای[40] است میان موجود زنده و محیط او. تجربه فراگردی از همکنشی[41] میان این دو سازا[42] است. ذهن تجربه‌گر صرفاً یك ذهن نیست بلکه ذهنی فعال[43]، گزین‌کار، و پژوهنده است؛ از سوی دیگر، تجربه تنها جهان امر واقع نیست بلکه جهانی است که پژوهیده یا فعالانه بهره‌برداری می‌شود. بر پایهٔ این نگرش، فعالیت علمی فقط یك گونه از چنان تجربه است ــ یعنی همکنشی میان ذهن علمی و محیط علمی، میان مشاهدهٔ دستگاه‌مند و جهان امر واقع. بدین‌سان، به‌آسانی پیداست که چگونه می‌توان از تجربهٔ علمی، تجربهٔ هنری، تجربهٔ مذهبی، تجربهٔ اجتماعی، و مانند آن سخن گفت. و بدین قرار، همچنین

40. relation 41. interaction 42. constituent 43. active

پیداست که تجربه نه چیزی ضد «اندیشه» بلکه چیزی است که اندیشه را همچون جزءِ لاینفك خویش دربر می‌گیرد. چنانکه گفتیم، این تفسیر بر تاکیدهای ملازم همهٔ کاربردهایی که بازشناخته‌ایم شمول می‌یابد. زیرا تجربه به منزلهٔ همکنشی شامل همهٔ عناصر زیر است: مهارت یا اطلاعات انباشته، واکنشهای روانی که در آنها کیفیت احساس امر برجسته است، و البته تمام آگاهی و نیز معانی چهارم و پنجمی را که پیشتر ذکرشان رفت. ولی هنگامی که می‌گوییم تجربه شامل تمام آگاهی است، باید برحذر باشیم که از آگاهی به وجهی سخن نگوییم که گویی چیزی جدا نهاده از طبیعت است، یعنی بر نظری رویم که نهان یا آشکار بنیاد فلسفه‌های بسیاری را می‌گذارد. تحلیل کنونی معنای «تجربه» با نگرش نظری معینی تلازم دارد که در بخش ۳ به‌عنوان «طبیعت‌باوری انتقادی» از آن سخن خواهیم گفت. آنجا خواهیم دید که چگونه جهان‌بینی متفاوتی بر ما اثر می‌نهد و به سوی پنداشت متفاوتی از تجربه راهمان می‌نماید.

منطقِ فلسفه. فرق بسیار می‌کند که به مسائل فلسفهٔ نظری با دیدی تجربه‌باورانه بپردازیم یا با دیدی عقل‌باورانه. باید آشکار باشد که فیلسوف عقلی مشرب بیشتر از تجربه‌باور به‌خود آزادی نظرپردازی می‌دهد، و تجربه‌باور هشیار است تا مبادا ناآگاهانه احکام پیشینی را به اندیشه‌اش راه دهد. تجربه‌باوری یا عقل‌باوری یك فلسفه را می‌توان روش‌شناسی[44] یا *منطق* آن فلسفه دانست. در بخش ۳ مجال خواهیم یافت تا پیوستگی متقابل اینچنین روش‌شناسی را با جهان‌نگری‌های گونه‌گون ملاحظه کنیم. ولی در فصلهای آیندهٔ بخش کنونی نیز ملاحظه خواهیم کرد که چگونه نگرشهای تجربه‌باورانه یا عقل‌باورانه، دیدگاه‌های دیگری را در مسائل دیگر فلسفهٔ تحلیلی پی می‌ریزند. ما باید همواره هشداری را در یاد داشته باشیم که پیشتر داده‌ایم، به این معنی که از برچسب زدن بی‌پروا بر دیدگاه‌ها و نادیده گرفتن این نکته که گرایشهای بسیار متفاوت ممکن است کنار هم وجود داشته باشند خودداری کنیم.

44. methodology

فصل ۸

مسائل راجع به عرصه و گسترهٔ شناخت

در سراسر تاریخ اندیشه، برخی فیلسوفان از دعویهای گونه‌گون آدمیان به داشتن شناخت برآشفته‌اند. ما هر کدام در زندگانی روزانه‌مان بسا از واقعیت چیزی یکسره یقین می‌کنیم، ولی یقینمان دیری نمی‌پاید. چندی نمی‌گذرد که عقیده‌مان را وامی‌نهیم یا در آن تجدیدنظر می‌کنیم و عقیدهٔ نویی را اختیار می‌کنیم که با اطمینانی نه کمتر از مورد پیشین راستش می‌انگاریم. از آنجا که در یکایك ما حال همین است، این منظره پیشمان جلوه‌گر می‌شود که میلیونها عقیده را افراد، گروه‌ها، ملتها، و حتی جامعه‌ها اختیار می‌کنند و به مرور زمان دگرگونشان می‌گردانند؛ و با این همه، این عقاید در زمانهایی به منزلهٔ «شناخت» پیش نهاده شده‌اند.

کی اطمینان داریم که «می‌دانیم»؟ ولیکن باورها نه تنها در محل بازبینی دارندگانشان می‌آیند بلکه افراد، گروه‌ها، و جامعه‌های دیگر نیز درپی خلاف کردن آنها برمی‌آیند. و حتی اگر تودهٔ عظیم انسانها را نادیده بگیریم و فقط کسانی را به دیده گیریم که در وهلهٔ نخست دل به پژوهش دربارهٔ شناخت و مسائلش نهاده‌اند، یعنی فیلسوفان، اختلاف عقیده را میان آنان بیشتر می‌یابیم. در میان تمام این ناهمرایی و دگرگونی، کدامین باورها را می‌توان سازندهٔ شناخت شمرد؟

جزمی اندیشی و شکاکیت. ادعاهایی که بر شناخت کرده‌اند ادعاهای محکم بوده‌اند. فقط لازم است که روشهای مرجع حجیت، ایمان، و شهود را در عمل پیش چشم آوریم تا به این نکته پی بریم. فیلسوف آلمانی ایمانوئل کانت[1] (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴)، که بزودی درباره‌اش بیشتر خواهیم گفت، اصطلاح *جزمی اندیشی*[2] را به آن گونه دیدگاهی اطلاق می‌کرد که مدعی شناخت است بدون آنکه روشها و مبادی زیربنای آن ادعا را زمینهٔ بررسی انتقادی نهاده باشد. دستگاه‌های عقلی که اقتدار مرجعیت مذهبی و ایمان آنها را برافراشته‌اند، مصداقهای نمایان جزمی اندیشی به این

1. Immanuel Kant 2. dogmatism

معنایند. الهام و وحی با آنکه بارآورندهٔ حقیقت دانسته می‌شود، نباید مورد چون و چرا و سؤال قرار گیرد؛ کتابهای مقدس به‌طور عام و احکام جزمی[3] پروردهٔ متألهان و سخنان مشایخ کلیسا نیز همین حال را دارند. نزد فیلسوفان، جزمی اندیشان[4] آن کسان‌اند که «حقایق خودپیدا» را *بی‌انتقاد* می‌پذیرند، یا آنان که زنجیره‌های پرداخته و مفصلی از استدلال می‌سازند که در آنها نتایج را بدون تحلیل حقانیت مبادی بنیادین بیرون می‌کشند. همهٔ آنان که حقایق شهودی را می‌پذیرند جزمی اندیش نیستند. به‌خلاف، دو تن از کسانی که آرائشان را بررسی خواهیم کرد ــ دکارت و کانت ــ به‌نحوی از انحا شارح نظریه‌هایی به‌نام *شکاکیت*[5] بوده‌اند که در طی تاریخ نگرشی متضاد جزمی اندیشی بوده است.

«شکاك»[6] در عرف عام کسی است که شك می‌کند، یا حقایق ادعایی را در محل سؤال و تردید می‌آورد. در دم می‌توان دید که از درجات ممکن «شکاکیت» به این معنی به هر تعداد می‌توان یافت ــ کسی ممکن است در چیزهای اندکی شك کند، یا بکوشد تا در همه چیز شك کند، یا (در حد میانگین) در برخی *انواع* عقاید شك ورزد. لیکن از لفظ «شکاکیت» در اصطلاح فلسفیش معنایی بسیار خاصتر از تداول عامهٔ آن مستفاد می‌گردد. در حالیکه در مورد دوم کافی است که کسی در هر باره‌ای ابراز شك کند تا نام «شکاك» گیرد، مورد اول حال دیگر دارد. هرکس دربارهٔ امور گوناگون در زندگانی روزانه ابراز شك می‌کند، ولی نه هر کس شکاك است. شکاك به وسیعترین معنای فلسفی کسی است که به دلایلی خاص در اعتبار و قطعیت آنچه دیگران شناخت می‌انگارند چون و چرا می‌ورزد. شکاکیت دارای صورتهای کمابیش مفرطی است، و به شیوه‌های مختلف تظاهر می‌کند. ما به برخی از این شیوه‌ها نگاهی می‌اندازیم.

مسئلهٔ دکارت. دکارت این پرسش را پیش کشید: من چه تضمینی دارم که همهٔ آموخته‌هایم، همهٔ پذیرفته‌هایم از سنت، همهٔ چیزهایی که حواسم به من می‌گویند، همهٔ آگاهیهایی که با ارتباط روزانه از دیگران می‌گیرم راست باشند؟ چگونه می‌توانم مطمئن باشم که هرگاه استدلال می‌کنم، از جمله در ریاضیات، برخطا نیستم؟ در زندگانی متعارف ما همگی با این واقعیت که حواس می‌توانند فریبمان دهند آشناییم: می‌پنداریم که می‌بینیم و می‌شنویم آنچه را که نه دیدنی است و نه شنیدنی؛ رنگی را با رنگ دیگر، و شیئی را با شیء دیگر اشتباه می‌گیریم؛ حس بینایی‌مان می‌گوید که چوب فرو رفته در آب، شکسته است و حال آنکه حس بساوایی‌مان می‌گوید که چوب راست است. در مورد حواس، می‌پنداریم که معمولاً خطاهایمان را تصحیح می‌کنیم. چرا محتمل نباشد که در استدلال ریاضی به همان سان برخطاییم ولی سعادت آن را نداریم که برخطایمان وقوف یابیم؟ از کجا می‌دانیم که حواس را تصحیح می‌کنیم؟ اگر امکان می‌داشته است که برخطا باشیم،

3. dogmas 4. dogmatists 5. scepticism 6. sceptic

چگونه می‌توان اصلاً مطمئن بود که از آن خطا رهیده‌ایم؟ و باز چه مایه مخاطره‌آمیزتر است که باورها را بر بنیاد ایمان یا از مرجع حجیت بپذیریم؟

دکارت چنین دلیل می‌انگیخت که اگر بنا بود که او تضمینی می‌داشت دربارهٔ اینکه شناخت معتبر در اختیار دارد، باید، گویی، بکوشد تا با لوحی پاك آغاز به کار کند. باید یکایك باورهایش را بکاود ــ یعنی، به همه‌شان حتی به باور به وجود خویش شك آورد. آنگاه باید بدقت دریابد که چه چیز را می‌تواند با اطمینان کامل روی لوح پاك بنویسد، یا چه چیز می‌تواند خودش را روی لوح بنویسد که پاك شدنش محال باشد. از سعی او در نهادن خویش در این وضع شك مطلق و کلی، یکی از دو حال رخ می‌نماید. یا در این وضع می‌ماند و راهی اعتماد کردنی به بیرون نمی‌یابد، که در آن حال شکاکیتی تمام عیار موجه است؛ یا، برخی باورها شك برنمی‌دارند، یعنی، چندان الزام‌آور و مقنع از کار درمی‌آیند که شك روا داشتن در آنها ناشدنی است. دکارت بزودی به این نتیجه رسید که حالت دوم برقرار است، و شك آوردن به باورهایی معین امکان ندارد. در زمرهٔ این باورها، نخستینشان باور به وجود خودش بود؛ زیرا همان سعیش در شك کردن یا اندیشیدن، متضمن وجود اندیشه‌گر یا ذهنی بود. سپس، ضروری دید که وجود خدا، ذهنهای دیگر، و جهان مادی را استنتاج کند. در تمام سیر این استنتاج راهنمایش چیزی بود که به دیده‌اش تردیدناپذیر و روشن و ضروری می‌آمد.

شکاکیت روشمندانه. دکارت به چه معنی شکاك است؟ شکاکیتش آشکارا نه انجام که آغاز کار اوست. او نه تنها از اثبات این نکته به دور است که شك تام ریشه‌کن نشدنی است بلکه بازمی‌نماید که شك، غرض خود را نقض می‌کند. پس شکاکیت او، اگر بشود آن را چنین نامید، فقط افزار یا روشی است که برای رسیدن به ابطال واقعی شکاکیت محض به‌کار می‌برد. و ابطال شکاکیت در هیئت این نظر جلوه‌گر است که شناخت دارای مبادی نخستینی است که شهودی یا خودپیدایند. این همان نظری است که پیش از این با آن آشنا شدیم. این شکاکیت را گاهی *شکاکیت روشمندانه*[7] می‌نامند و وسیله‌ای است که بدان دکارت با خاطری آسوده به کاربرد روش شهود دست می‌یابد. شکاکیت روشمندانه البته سزاوار نام شکاکیت است، چون درنظر دکارت تشبث به افزار شك کلی برای هر فرد در حکم آزمونی فرجامین است که به یاری آن می‌تواند خود را از وجود شناخت مطلق و شك‌ناپذیر قانع گرداند.

شکاکیت همچون یك نگرش: فلسفهٔ انتقادی کانت. بیش از یك قرن پس از دکارت، کانت باب سنت نیرومندی را در فلسفه گشود. او در آنچه خود *فلسفهٔ انتقادی*[8] می‌نامید، به پژوهشی جامع دربارهٔ شالوده‌های شناخت دست یازید. تأکید اصلیش این بود که هرآنچه شناخت نامیده می‌شود باید حقانیت خودش را به آن عنوان مبرهن دارد. یعنی، باید تبیین کنیم که به چه لحاظ

7. methodological scepticism 8. critical philosophy

شناخت است، چه‌گونه شناختی است، عرصه‌اش کدام است، و درجهٔ یقینش چیست. کانت که با این دید انتقادی کارش را آغاز می‌کند، نوع مهمی از شکاکیت را بازمی‌نماید ـــ یعنی نگرشی گویای اکراه از پذیرفتن نتایج، مگر آنکه دلایلی استوار بر آنها باشند. این **نگرش *شکاکانه*[9]** در واقع امر همیشه با جویاترین و کاونده‌ترین تحلیلهای فیلسوفان بزرگ کمابیش پیوسته بوده است. شکوهمندانه در وجود سقراطِ همپرسه‌های افلاطون ممثل گشته است که با روش پرس‌وجو و انتقاد خویش مسائل عقلی را چندان می‌کاوید تا قدر و اعتبار همهٔ وجوهشان آشکار می‌شد. دیدیم که در حیطهٔ عمل علم تجربی، نگرش شکاکانه را تاحد اعلای ثمربخش آن به‌کار می‌بندند. روش علمی بهترین روش انتقادی است: بازجست گواهی در علم پایانی ندارد، و پذیرش هر نتیجه‌ای در علم همواره در معرض بازرسی مکرر است. شکاکیت علم، شکاکیتی سازنده است. این شکاکیت فرض بر این می‌گیرد که دانش به شرطی دست‌یافتنی است که معیارهای دقیق و منضبطی اختیار کنیم و جویای بهبودشان باشیم. هم‌اکنون درخواهیم یافت که در مقابل، شکاکیت ناسازنده چیست.

شکاکیت دربارهٔ شناخت فراتجربی. نزد کانت، شکاکیت بر گونهٔ دیگر است. او هنگام پاسخ گفتن به پرسش خودش دربارهٔ شرطها و حقانیت ادعایمان به داشتن شناخت، تقریباً به چنین نتایجی رسید: نخستین پرسش آن است که شرایط ملازم تجربهٔ آگاهانه چیستند؟ از تجربه مرادمان نه‌صرفاً رنگهاو صداهاو بوهابلکه همین‌چیزها در سامان و آرایشی معین است، یعنی ذاتاً سازمان‌یافته و دارای صورت. تجربه چیزی است که روی می‌دهد آن‌گاه که موادی که ما می‌*پذیریم* به‌سانی پذیرفته می‌شوند که ذهن شناسنده به شیوه‌های معین آنها را ساخته است. آنچه تجربه‌گر **منفعلانه** می‌پذیرد، مایه یا مواد خام تجربه است؛ آنچه خود او سهم می‌دهد، و آنچه بنابراین تجربه کردن واقعی را امکان‌پذیر می‌سازد، صورت یا سازمانی است که مادهٔ مورد شناسایی باید به‌خود بگیرد. بدین سان، سهم تجربه‌گر عبارت است از عواملی که آرایش بسامان تجربه را تعیین می‌کنند. آنچه «می‌پذیریم» *پیش از آنکه* صورتی بپذیرد یا به قالب ساختی درآید، به ما راه نمی‌یابد؛ و تنها در هیئت ساختی که ما، به منزلهٔ شناسنده، به آن می‌بخشیم رخ می‌نماید. همان مفهوم «پیش از آنکه» متضمن صورتی از ادراک یعنی زمان است که به میانجیش چیزها همچون «پیشتر» و «سپستر» برما پدید می‌آیند. تجربه‌گر یا شناسنده به دستگاه ساخت‌دهنده یا به توانهایی مجهز *است* که به واسطه‌شان قادر است تا برای داده‌های خامی که بر او عرضه شده‌اند صورت یا قالب فراهم کند. به‌مثل،ما شکلهای رنگینی‌رامی‌بینیم که‌در مکان وجود دارند. این تودهٔ رنگین، مادهٔ خام است؛ خاصهٔ آراستگی در مکان، صورتی است که ما به این ماده می‌بخشیم. بر همین گونه، هم شناسنده است که علاوه بر زمان و مکان صورتهایی مانند کمیت و علت و معلول را سهم می‌دهد. به همین

9. sceptical

دلیل است که می‌توانیم شناخت پیشینی داشته باشیم (نگاه کنید به ص ۷۸) و لازم نیست برای کسب حقایق کلی و بنیادین به مشاهدهٔ حسی توسل جوییم. زیرا همچو شناختی از آن صور سازمان‌بخشی سرچشمه می‌گیرد که طبیعت فطریمان به تجربهٔ سامان یافته‌مان می‌دهد.

بنابر رأی کانت، شناسنده از آنجا که به قوه‌ها و استعدادهای معینی و نه به غیر آنها مجهز است، فقط آنچه را که یارای تجربه کردنش را دارد می‌تواند بشناسد. نه می‌تواند داده‌های عرضه شده بر او **را بیافریند، و نه‌قادر است فراتر از توانهایش برود.** بدین وجه، او نمی‌تواند واقعیت را به‌سانی که واقعیت در نفس امر هست بشناسد، بلکه فقط از عهدهٔ شناخت واقعیت به‌گونه‌ای که در تجربهٔ آگاهانهٔ خودش انعکاس می‌یابد برمی‌آید. واقعیتهایی مانند خدا و نامیرندگی نفس، ورای هرچه **تجربهٔ ممکن هستند، ولذاهرگز نمی‌توانندموضوع‌شناخت‌قرارگیرند. شکاکیت‌آیینی[10]** (درمقابل شکاکیت روشی) کانت در همین حصر دامنهٔ قوای عقلی آدمی نهفته است. همینکه دربارهٔ امور فراتجربی[11]، یعنی حقیقت، استدلال و تعقل پیش گیریم، پی می‌بریم که می‌توانیم حجتهایی با راست‌نمایی[12] مساوی برای هرکدام از دو نظر متناقض بسازیم ـــ امری که بیهودگی چنین دستیازیهایی را به شناخت مدلل می‌دارد.

تباین شناخت و ایمان نزد کانت. ولی کانت‌سخن‌را همین‌جا رهانکرد. **اگرچه امکان** شناختِ امور فراتر از تجربه را منکر بود، بر آن بود که ما می‌توانیم ایمان داشته باشیم. معنی و حقانیت ایمان به این لحاظ چیست؟ بنابر استدلال کانت، انسان صرفاً جانوری نیست که می‌شناسد بلکه همچنین موجودی فاعل و حساس است. او نه فقط توانشهای علمی که همچنین توانشهای دینی و اخلاقی دارد. یکی از انگیزه‌هایش، طلب راستی تجربه است؛ اما او کارکردهای دیگری همان اندازه مهم دارد که باید انجام دهد ـــ کارکردهایی چون تکلیف و وجدان و زیبایی‌جویی. این سنخهای غیرعلمی تجربه، بنیان‌گذار دین و اخلاق و زیبایی‌شناسی‌اند. چگونه می‌توان رخدادنشان را فهمید؟ تنها با ایمان داشتن به وجود خدا، به فرمانروایی قانون اخلاقی بر گیتی، و به نامیرندگی انسان. جایی که نمی‌توانیم با محمل عقلی به‌نحوی چیزی بگوییم، اگر تجربه‌های اخلاقی و دینی‌مان را چنان تفسیر کنیم که مقتضی چیز بیشتری است، برحقیم. براستی باید چنین کنیم، زیرا طبیعتمان خواهان آن است. ما نمی‌توانیم واقعیتهای فراتر را بشناسیم، اما باید به وجودشان ایمان داشته باشیم تا هرچه در طبیعت آدمی می‌یابیم فهم‌پذیر گردد.

نخست چنین می‌نماید همچنان که نزد دکارت شکاکیت بزودی جایش را به شهود می‌سپارد، نزد کانت نیز ایمان جایگزین شکاکیت می‌شود. ولی بواقع هیچ همانندی میان آن دو نیست، و شکاکیت کانت براستی تمام عیارتر است. دکارت مدعی است که شهود اعتبار شناخت دارد.

10. doctrinal 11. extra-empirical 12. plausibility

شکاکیت دکارتی تنها از آن‌رو دارای ارزش منطقی است که همچون رهیافتی به شناخت به‌کار می‌آید. ولی نزد کانت، تا جایی که سخن بر سر گواهی است، ایمان باوری بدون محمل و دلیل است. چندان که آنچه او در غیاب شناخت، مرجع توسل موجه می‌داند نه جانشین شناخت است و نه یك‌گونه شناخت که به‌نام دیگری خوانده شود.

مثالهای تاریخی تباین. تباین میان شناخت و ایمان پیشینه‌ای بس کهنتر از کانت دارد. ایمان همچون افزار اعتقاد که مکمل یا حتی جایگزین «عقل» باشد، مبحثی بود که در سراسر فلسفهٔ قرون وسطی به صورتهای بسیار سربر سربر می‌آورد، و گرایشهای شکاکانه در نوشته‌های ویلیام آکمی[13]، حکیم فرانسیسی[14] انگلیسی (ح ۱۳۰۰-۱۳۴۹) به‌اوج می‌رسند. او بر آن بود که وجود خدا را نمی‌توان مبرهن داشت. نامیدن خود کانت به صرف «عقل‌باور» یا «تجربه‌باور» دشوار است (هرچند که اگر قرار بر گزینش باشد، نظرش دربارهٔ شناخت پیشینی او را در وضع اول جا می‌دهد). اما این نکته شایان توجه است که دو تن از پیشینیانش، دکارت و دیوید هیوم[15] (۱۷۱۱-۱۷۷۶)، که به‌قطع می‌توان به ترتیب نام عقل‌باور و تجربه‌باور بر آنان نهاد، بررغم تفاوتهای بسیارشان به‌یکسان ضروری می‌دانند که میان شناخت و ایمان فرق بگذارند. دکارت پس از تصدیق اینکه تنها شهود و قیاس شیوه‌های موثق شناخت‌اند، بی‌درنگ (به دنبال عبارت منقول در ص ۸۱) می‌افزاید:

> لیکن این ما را از آن بازنمی‌دارد که به اموری که وحی خدایی‌اند باور بیاوریم و آنها را یقینی‌تر از موثقترین شناختمان بدانیم، زیرا باور به این چیزها، مانند ایمان به امور ناپیدا و پوشیده، نه فعل عقل که فعل اراده است.

هیوم پس از تاختی همه‌سویه به گواهی معجزات، معهذا نتیجه می‌گیرد که بنیان دین مسیحی

> بر پایهٔ ایمان است و نه عقل. برهان بر این قول آن است که اگر دین مسیحی را بر محك عقل بسنجیم، تاب ایستادگی نخواهد آورد.... به‌طور کلی می‌توانیم نتیجه بگیریم که دین مسیحی نه فقط ابتدا با معجزات همراه بود، بلکه حتی امروز هم هیچ انسان خردمندی نمی‌تواند آن را بدون معجزه باور بدارد.[16]

برهمین سان، در *همپرسه‌هایی دربارهٔ دین طبیعی*[17] پس از انگیختن حجتهای شکاکانه در ردّ شناخت فراتجربی، چنین نتیجه می‌گیرد:

13. William of Ockham 14. Franciscan 15. David Hume

16. *Enquiry concerning Human Understanding*. Sec. X, end of Pt. 2.

17. *Dialogues concerning Natural Religion*

> کسی که شعور درك کاستیهای عقل طبیعی را داراست، با اشتیاق فراوان به‌حقیقت‌وحی‌شده روی می‌آورد؛ در حالی که جزمی‌اندیش متفرعن که برآن است که تنها به یاری فلسفه می‌تواند دستگاه کاملی از الهیات برافرازد، هر کمك دیگری را خوار می‌شمرد و آموزش حقیقت وحی شده را طرد می‌کند. انسان فاضل اگر به وجهی فلسفی شکاك باشد، نخستین و ضروریترین گام را در رسیدن به مقام یك مسیحی استوار و مؤمن برداشته است.[18]

بیان دکارت و هیوم، و حتی رأی کانت، که در این باره ساخته و پرداخته‌تر است، از سوی بعضی منتقدان مظنون به ملحقات سست مایه‌ای بر دستگاه‌های این فیلسوفان، و انگیختهٔ میل به سازگاری با مقتضیات دین سازمان‌یافته دانسته شده‌اند. اینکه داوریشان درست است یا نه، البته بحثی بیشتر از آنچه در مجال این کتاب می‌گنجد حاجت دارد. موضوعی که خوانندهٔ پژوهنده را به خود می‌کشد آن است که آیا تمایز میان شناخت و ایمان به نحو پیشین تمایزی معتبر است یا نه. آیا ایمان صرفاً سرپوشی برای نادانی است؟ آیا استناد کردن به تقاضاهای فطرت اخلاقیمان، فریفتن خویشتن است؟ چنانچه خط ممیزی بین شناخت و ایمان باشد، با چه درجه دقت می‌توان ترسیمش کرد؟

شکاکیت افراطی: نوع چهارم. ما سه نمود شکاکیت را بررسیده‌ایم: شکاکیت روشمندانه، شکاکیت همچون نگرشی انتقادی، و شکاکیت دربارهٔ امور برتر از عقل آدمی. اکنون به افراطیترین نوع شکاکیت روی می‌آوریم که می‌گوید *هرگونه* شناختی ورای ابتدائیترین نوع آن، ناممکن است. می‌توان این قول را به‌صورت ایرادی بر اعتبار روش علمی بیان کرد؛ زیرا اگر این روش به منزلهٔ استوارترین روش موجود محل تصدیق آید، حجتی که در رد آن می‌آورند سزاوار بررسی جدی است. آنگاه می‌توانیم ایراد شکاکانه را در حالتی که با هرگونه روش پژوهش معارضه دارد به‌وجهی کلیتر بیان کنیم.

حجت از روی دگرگونیهای تاریخی در علم. حجت این شکاکیت می‌گوید که اگر تاریخ علم را بازجوییم، می‌بینیم که در هر دورهٔ خاصی، نظریهٔ معینی نزد علم راست دانسته می‌شود. دیری نمی‌پاید که آن نظریه نارسا از کار درمی‌آید، و نظریهٔ جدیدی به جایش می‌نشیند. این یکی به نوبهٔ خود چندگاهی مورد قبول است تا اینکه دیگری را به جایش می‌گزینند، و همین‌طور تا پایان. همهٔ این نظریه‌ها را «راست» می‌دانند و معتقدند که سازندهٔ «شناخت» علمی‌اند. اما همه‌شان راست نتوانند بود. نظریهٔ راست عوض نشدنی است، چون هرچه راست است راست می‌ماند — البته

۱۸. بند ماقبل آخر.

مگر آنکه آنچه در پی تبیینش هستیم دیگر بر همان حال نماند. بدین سان، نظریه‌های علم حدسهایی‌اند که موافق راه و رسم‌های علمی روز دگرگونی می‌پذیرند، ولی هیچ‌کدام گزارش صادقانهٔ واقعیت نیست. اگر کاربرد مهمی داشته باشند، همانا یاری دادن در تطبیق انسان با محیط اوست، به این نحو که تواناییش می‌دهند تا رخدادهای آینده را پیش‌گویی کند و افزارهای تکنولوژی را بپروراند.

حجت در رد هرگونه روش. شکاکیت افراطی را می‌توان همچنین به عبارت زیر آورد: روش پژوهش چه فایده‌ای دارد؟ زیرا گیریم که روشی را به کار بندیم. از کجا بدانیم که این روش اعتمادپذیر است؟ نمی‌تواند اعتمادپذیری خود را مسجل بدارد، و لذا باید روش دیگری تضمینش کند. اما باز همان ایراد وارد است: از کجا بدانیم که روش دیگر اعتمادپذیر است؟ روشی لازم داریم که آن را هم تضمین کند، و همین‌طور بدون پایان ــ یا بهتر بگوییم، بدون آغاز. هرگز نمی‌توان یقین داشت که روش پژوهشمان درست و استوار است، و لذا هرگز حق نداریم که نتایج حاصل از آن را «شناخت» بخوانیم. ایراد را می‌شود این‌گونه بیان کرد: گیریم که در کشف بهترین روش حصول شناخت بکوشیم. برای این کار باید روشی برای کشف بهترین روش کشف کنیم، و روشی برای کشف آن نیز، و همین‌طور تا پایان بی‌آنکه چیزی نصیبمان شود.

نقد حجت دوم. برای ابطال حجت شکاکانه‌ای که هم‌اینک بیانش آمد، به بیش از عبارتی که از اسپینوزا می‌آوریم حاجت نیست:

> ماده دارای همان حالی است که ساختن ابزارهای مادی، و می‌توان به طریقی مشابه درباره‌اش حجت آورد. زیرا، برای برزیدن آهن، به چکش نیاز است، و چکش در میان نیست مگر آنکه ساخته شود؛ ولی برای ساختنش، به چکش و ابزارهای دیگری نیاز بود، و بر همین ترتیب تا بی‌نهایت. بدین‌گونه کوششی بیهوده است که بخواهیم ثابت کنیم که آدمیان قدرت برزیدن آهن را ندارند.[19]

واقعیتی است که آدمیان البته قدرت ساختن ابزارهای آهنی را دارند، و واقعیتی است که آدمیان دارای شناخت‌اند. این واقعیتها را نمی‌شود به هیچ برهانی نسخ کرد. گفتن اینکه «شناخت، ممتنع است» برابر آن است که دیدگاهی بسیار تصنعی اختیار کنیم و لفظ «شناخت» را به معنایی تنگتر به‌کار بریم. همچنین واقعیت شناخت نه با عجزمان در تحلیل کامل مفهوم شناخت نسخ‌شدنی است و نه با ناتمامی شناختمان. شکاك افراطی درپی چیزی می‌گردد که نباید اصلاً آن را شناخت بنامیم. انگار که او حجت بیاورد که آدمیان واقعی نیستند زیرا مانند خدایان نیستند. بیاییم با بررسی حجت

19. *On the Improvement of the Understanding.*

شکاکانهٔ نخستین، این ابطال را بسط دهیم.

نقد شکاکیت ضد علمی. نمایاندن علم به این عنوان که در توالی بی‌پایانی نظریه را به‌جای نظریه می‌نشاند، یکسره تصنعی است. نظریه‌ها جابه‌جا یا متروك نگردیده‌اند؛ بیشترشان به‌لحاظ یافته‌های آزمایشی تازه بتدریج *جرح و تعدیل* یا *تصحیح* شده‌اند. در بیشتر موارد، فرضیهٔ جدیدی را می‌توان براستی همان فرضیهٔ قدیم منتها در روایتی بازبینی شده دانست. هنگامی که فرضیه‌ای به نیت اصلاح جرح و تعدیل می‌پذیرد، بنا به دلیلی سودمند است. در نتیجه فرضیه‌ها در صورت بعدیشان (یا فرضیه‌های متفاوت، اگر بپسندیم که این‌گونه بنامیمشان) نمودار مرحله‌ای نزدیکتر به آرمان علمی‌اند. شکاك ضد علمی از یاد می‌برد که علم خصلت افزایندگی دارد، و پیشگوییهایش البته سازندهٔ شناخت‌اند. آنچه او می‌جوید، همان شناخت بی‌میانجی و خطاناپذیر است؛ و چون از یافتنش وامی‌ماند، نتیجه می‌گیرد که اصلاً شناختی وجود ندارد. او شناخت را با شناخت مطلق یا حالت موجود را با آرمان مشتبه می‌کند. هنگامی که نظریه‌ها را «راست» می‌نامیم، مقصودمان این نیست که از بهبود معاف‌اند. مقصودمان این است که بر پایهٔ بهترین گواهی موجود پذیرفته شده‌اند. امکان‌پذیر است که در گفتگو از نظریه‌های علمی واژهٔ «راست» را بیندازیم و تنها از نظریه‌هایی «با بهترین گواهی» سخن بگوییم. شکاکیت افراطی شکاکیت در وجهی منفی یا ناسازنده است و بدین‌سان در قطب مخالف نگرش انتقادی به علم جای دارد.

اشتباهی که به آن اشاره رفت برهمین گونه دربارهٔ صورت کلی حجت شکاکانه صادق است. آزمون اینکه روشی خوب است یا نه در این است که بواقع در عمل کارا است یا نه، نه آنکه روش دیگری به درستیش گواهی بدهد. جستجو درپی گواهی درستی هرگز به‌نحوی رضایت‌بخش کامل نمی‌گردد زیرا که جستجو درپی تضمینی *خطاناپذیر* است. اگر از جستجوی خطاناپذیری دست برداریم، به گواهی درستی از سوی روش دیگر نیاز نداریم. همچنان که دیدیم، روش علمی پذیرای تصحیح خویش است. این روش را درست به دلیل دگرگونی پذیریش اعتماد کردنی می‌انگارند. تعیین اینکه روشی اعتمادکردنی یا اعتماد نکردنی است، پیش از کاربردش ممکن نیست. کوشیدن به چنین قانونگذاری پیشاپیش به شیوهٔ شکاکیت افراطی، به فلج کردن پژوهش می‌انجامد و بس.

سخنی بیشتر دربارهٔ شکاکیت روشمندانه. اگر جستجو درپی شك ناپذیری مطلق بی‌ثمر و تصنعی است، چنین برمی‌آید که شکاکیت روشمندانهٔ دکارت نیز از یك دیدگاه بی‌بار است. زیرا از این فرض می‌آغازد که باورهایی که براطلاق یقینی نباشند سازندهٔ شناخت راستین نیستند، و بنابراین اثر این شکاکیت جز کاستن ارزش استدلال محتمل و نتایج محتمل چیزی نیست. از دیدگاهی دیگر، نوع شکاکیت دکارت بسیار ارزشمند است؛ بر اهمیت شك آوردن به باورهای *خودمان* و نقد آنها تأکید می‌ورزد، صرف‌نظر از اینکه باورهایمان چه اندازه بنیادین باشند. همچو نگرشی با نگرش انتقادی علم هماهنگ است، و همواره یادآور این نکته به فرد است که او همه جا

زیر نفوذ مرجع حجیت و سنت بسر می‌برد. از لحاظ تاریخی، روش شهودی دکارت نمایندهٔ شورشی بر مرجع حجیت و درخواستی است بر این معنی که فرد باید خودش را از بابت باورهایی که به پذیرفتنشان فرا خوانده می‌شود خرسند گرداند، بی‌آنکه پروای راست‌نمایی‌شان را به دل راه دهد. دریافتنْ مدلول کامل چنین درخواستی سود فراوان به‌بار می‌آورد.

فراورده‌های تجربه‌باوری نوین: پوزیتیویسم. به‌یاد آوریم که تجربه‌باوری به‌طور کلی گویای این تأکید است که همهٔ عقاید یا نظریه‌ها برای احراز اعتبار باید به آزمون تجربهٔ حسی سپرده شوند. شکاکیت هیوم پیامد مستقیم این تجربه‌باوری است، و شکاکیت کانت از رگهٔ تجربی او برمی‌آید. براثر نفوذ برآینده از هیوم و کانت، و نیز تا اندازهٔ زیادی از پیشینیان خود هیوم، یعنی لاک و جرج بارکلی[20] (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳)، در قرن نوزدهم دو صورت بهم پیوستهٔ تجربه‌باوری، یعنی *پوزیتیویسم*[21] و *عمل باوری*[22] پدید آمدند. شارح مهم پوزیتیویسم در فرانسه، اوگوست کنت[23] (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷) بود که تصنیف عمده‌اش را به سال ۱۸۴۲ فراآورد. واپسین ربع قرن، پوزیتیویست اتریشی برجسته‌ای به نام ارنست ماخ[24] (۱۸۳۸ - ۱۹۱۶) را به‌خود دید، و همان‌گاه در ایالات متحدهٔ امریکا چارلز پیرس[25] (۱۸۳۹ - ۱۹۱۴) باب عمل باوری را گشود. ماخ و پیرس هردو بر جنبشهای رونق یابندهٔ تجربه باوری کنونی تأثیر چشمگیری گذاشته‌اند. گرایشهای پوزیتیویستی[26] و عمل باورانه[27] همچنین مصادیق پرشماری می‌یابند، و اینها بویژه در تاریخ اخیر علومی مانند روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و انسان شناسی، در فلسفهٔ آموزش و پرورش، و در پاره‌ای تفسیرهای دین نمایان‌اند. ما بحث دربارهٔ عمل باوری را برای فصل ۱۰ می‌گذاریم، و در اینجا برخی ویژگیهای پوزیتیویسم را بررسی می‌کنیم. روایت پوزیتیویسم مورد بحث ما پوزیتیویسم قرن نوزدهم است. همچنین به یاد بسپریم که آرای افراطیتر پوزیتیویسم بیشتر از آنکه ویژهٔ پایه‌گذارانش باشند، از آنِ پیروان سپسین ایشان در قرن نوزدهم‌اند.

حصر پوزیتیویستی پژوهش. از قرن هجدهم به این سو لفظ «مابعدالطبیعه» (متافیزیک)[28] را فیلسوفان عموماً به دلالت بر شاخه‌ای از فلسفه گرفته‌اند که به‌وسیعترین رده‌هایی که می‌توان واقعیت را به آنها بخش کرد و لذا به وسیعترین نظریه‌های ممکن در باب جهان می‌پردازد. اما کانت این اصطلاح را در یکی از معانیش برای تعیین حوزه‌ای به‌کار برد که با حقایق راجع به واقعیتهای خدا، نامیرندگی نفس، آزادی، و نفس سر و کار دارد. بدین‌گونه شکاکیت او در انکار امکان شناخت مابعدالطبیعی[29] بود. پوزیتیویستها بر همین سان منکر امکان مابعدالطبیعه به

20. George Berkeley 21. positivism 22. pragmatism 23. August Comte
24. Ernst Mach 25. Charles Peirce 26. positivist 27. pragmatist
28. metaphysics 29. metaphysical

این معنایند. ولی دید آنها افراطیتر از دید کانت است. نزد کانت، مفاهیم مابعدالطبیعی خدا، نفس، و آزادی ارادهٔ (اختیار) آدمی هیچ ارزش شناختی[30] خاصی ندارند بلکه به منزلهٔ تصوراتی بسیار ارزشمندند که همهٔ کردار عملیمان باید بفرجام برآنها بنیاد گیرد. پوزیتیویستها این ارزش را به مابعدالطبیعه که به نظرشان پژوهشی راکد و بیهوده می‌نماید اسناد نمی‌کنند. آنان هنگامی که اصطلاح «مابعدالطبیعه» را به‌کار می‌برند، غرضشان نامیدن نظریه‌هایی است که نمی‌توانند با مشاهدهٔ حسی به آزمون مستقیم درآیند.

تفسیر پوزیتیویستی بر روش علمی. پوزیتیویستها در سعی خویش برای سلب اعتنا به مسائل مابعدالطبیعی از پژوهش بارور، قیدی برای شیوهٔ علمی قائل می‌شوند. به‌زعم آنان، شیوهٔ علمی، به تمایز از شیوهٔ مابعدالطبیعی، نمی‌تواند نظریه‌هایی را بپذیرد که از آنچه مستقیماً در تجربه آزمودنی است برتر می‌روند. علم باید حیطهٔ خودش را یا به تعمیمهای توصیفی منحصر کند یا به تبیین‌هایی که دیر یا زود، درست مانند توصیفات، مستقیماً تحقیق پذیرند. پوزیتیویستها میان خود دربارهٔ اینکه تا چه اندازه باید جلوی نظریه پردازی[31] علمی را گرفت اختلاف دارند. برخی برآن‌اند که نظریه‌ای دربارهٔ مولکولها به لحاظ علمی رواست (بر پایهٔ مبادی پوزیتیویستی) زیرا می‌توان مفروض شمرد که دیر یا زود مولکولها به مشاهدهٔ مستقیم درمی‌آیند، در حالیکه نظریه‌ای دربارهٔ اتر که نور بنابر فرض از میانش می‌گذرد به این دلیل باید مردود شمرده شود که همچو وجودی حتی علی‌الاصول پذیرای مشاهدهٔ مستقیم نیست، زیرا صرفاً چاره‌ای است که به کار تبیین می‌آید. پوزیتیویستهای دیگر هر دو نوع فرضیه را باطل می‌دانند. پوزیتیویسم به‌طور کلی برحذر از آن گونه اندیشهٔ علمی است که بفرجام پذیرای درآمدن به مشاهدهٔ مستقیم نمی‌نماید. نزد بعضی از پوزیتیویستها، تصور علم و تجربه آشکارا به احساس باوری می‌گراید. علم ابزاری ساخته و پرداخته برای پیش‌بینی و نظارت بر انطباعات حسی[32] است. به همین منوال پوزیتیویستها همچنین تردید ورزیده‌اند که تبیین فرضی را به مثابهٔ کارکرد علم تصدیق کنند، و بر ارزش ثبت، رده‌بندی، و به‌طور کلی، توصیف تأکید کرده‌اند.

نقد. بحثی کافی دربارهٔ عیب و هنر پوزیتیویسم از جمله مستلزم آن است که مسائل فلسفهٔ علم را به تفصیل بازگوییم. ملاحظات زیر برای مقصود ما بس‌اند.

(۱) تا جایی که پوزیتیویسم هرگونه پژوهشی را مردود می‌داند که جلوی گرایش به کاویدن پرسشهای بیهوده را نمی‌گیرد، موافق نظرگاه کلی تجربه‌باوری است که نه صرفاً به زمان لاک، بارکلی، و هیوم بلکه به دیرترین روزگار فلسفه برمی‌گردد و کسانی مانند پروتاگوراس و ارسطو را دربر می‌گیرد. پوزیتیویسم همچون یادآور خطرهای نظرپردازی پیشینی به‌کار آمده است. از سوی

30. cognitive 31. theorizing 32. sense impressions

دیگر، پوزیتیویسم در پافشاری بر این معنی که نظریه‌ها باید بفرجام به محك تجربهٔ مستقیم آزموده شوند، دریافت تنگ دامنه‌اش را از تجربه و از فراگرد تحقیق‌ورزی علمی بروز می‌دهد. پوزیتیویسم برآن می‌گراید که لفظ «مابعدالطبیعه» را بی‌پروا به‌کار برد، و به‌طور کلی عرصهٔ فلسفه نظری را بدون محمل عقلانی دقیق تنگ گرداند.

(۲) پرسش اصلی در باب پوزیتیویسم به تمایز از تجربه‌باوری به وجه عام، این است که آیا در انتقاد ضد مابعدالطبیعی خود به حد افراطی دیگر نمی‌رود. اینکه می‌رود، از حصری که برای قلمرو علم قائل می‌شود پیداست. نامیدن پاره‌ای گونه‌های نظریه به «مابعدالطبیعی» و لذا ناروا، چندان انتقاد مهمی نمی‌نماید، و بیقین اثر ناچیزی بر سیر واقعی علم گذاشته است. حقانیت آنچنان نظریه‌ها را باید در کارکردی که در تاریخ علم داشته‌اند سراغ گرفت. واقعیت آن است که کارکردشان مهم بوده و همچنان مهم است. حقانیتشان در توفیقی است که بدان دانشمند را به پیشگویی و نظارت بر تجربه توانایی می‌دهند. پوزیتیویست خود را به هیئت قانونگذار علم درمی‌آورد و با این کار خویشتن را دچار گرفتاری می‌سازد. پیش از این کوشیدیم تا خطرهای قانونگذاری روشمندانه‌ای را که مورد تأیید تاریخ نیست بازنماییم. برداشتهای بسیاری از روش علمی وسعت و شمول کافی ندارند تا با کنشهای واقعی *علم* همساز درآیند. همچنان که در فصل ۱۰ خواهیم دید، عمل باوری می‌کوشد تا عناصر ارزشمند پوزیتیویسم را دربر گیرد و در عین حال حق پیچیدگیهای شیوهٔ کار علمی را بگزارد.

در گفتارمان درباب مسائل راجع به عرصه و گسترهٔ شناخت، باید سرانجام به بررسی کوشش عمده‌ای بپردازیم که در قرن بیستم انجام شده است تا شالودهٔ نوی برای اعتبار شناسایی تهیه کند و بازنماید که همچو شالوده‌ای اعتنای اصلی فلسفه است. این کوشش از جهت این دعوی درخور توجه است که بر ایرادهای معمول به مفهوم شناختِ مطلقاً یقینی و ضروری چیره گشته است.

پدیده‌شناسی هوسرل. به زعم ادموند هوسرل[۳۳] (۱۸۵۹ - ۱۹۳۸)، آرزوی دکارت به ساختن ملاکی مطلق برای شناخت، یعنی تحصیل شناختی که بحق بتوان آن را ضروری و یقینی دانست، آرزویی یکسره موجه است. براستی، تنها شناختی از این گونه نام شناخت را می‌شاید. هدف دکارت هرچند ستودنی بود، لیکن دریغا راهی که برای نیل به آن برگزید و وسایلی که به کار گرفت ناقص و نارسا بودند. به گمان هوسرل، دلیل این نامرادی کمبود نظریه‌ای در باب آگاهی[۳۴] است ــ دربارهٔ ساخت و کارکرد آن. زیرا هرآنچه شناخته می‌شود تنها بر آگاهی (یا موجود آگاه[۳۵]) شناخته می‌شود، و تنها در آگاهی است که سنجش گواهی و تعیین قوت آن انجام می‌گیرد. هوسرل نظریه‌ای انتقادی دربارهٔ آگاهی را در کارکرد شناسنده‌اش به «پدیده‌شناسی ناب»[۳۶] می‌نامد.

33. Edmund Husserl 34. consciousness 35. conscious 36. pure phenomenology

(اصطلاح «پدیده‌شناسی» پیش از هوسرل به‌کار رفته بود، هرچند نه به معنایی که او اراده می‌کرد. معنای لفظ «ناب» را بزودی خواهیم یافت.) اگر بر سر آنیم که شالوده‌های راستین نظریه‌ای دربارهٔ شناخت را بریزیم، و دریابیم که هر مورد از شناخت عبارت از چیست، باید به یافتن نقطه‌ای بکوشیم تا از آنجا راهمان را آغاز کنیم. تنها در وقوف آگاهانهٔ خودِآگاهی می‌توان چنین کرد و بس. اما حیات آگاهانهٔ ما مملو از همه‌گونه فعالیت ذهنی و همه نوع تصور، اندیشه، باور، احساس، و خیال است. ما همچنین از مواجهه با «پدیده‌ها»[۳۷] یا نمودها[۳۸]، نمودهای چیزها و رخدادهای موجود آگاهیم. میان این همه داده‌ها[۳۹] و فراگردهای آگاهانه، از کجا و چگونه آغاز کنیم؟

تحویل پدیده‌شناختی. برای تعیین طبع و امکانهای آگاهی، می‌خواهیم که گام به گام آن را بازجوییم، به‌طرزی که درگیری‌های روزانهٔ آگاهی جلوی کارمان را نگیرند. پس آیا نخست بکوشیم تا از آگاهی هرآنچه را که گفته می‌شود «درون» آن است بزداییم؟ به یك دم معاینه معلوم می‌گردد که چنین کوششی نه همان آغاز شایسته‌ای نیست بلکه ناقض غرضِ خود و بیهوده است. ولی به دیدهٔ هوسرل، همچنین با خود در تناقض می‌آید. زیرا او به آگاهی، خاصه‌ای بنیادی معروف به «حیث التفاتی»[۴۰] اسناد می‌کند (نظری که در اندیشه قرون وسطایی ریشه دارد). آگاهی، ملتفت[۴۱] است از این جهت که همیشه آگاهی به چیزی است: به چیزی «التفات می‌کند». همیشه «موضوع»[۴۲] یا «داده»ای[۴۳] را درون خویش دارد. آنچه در تفکر یا ادراك یا خواهش آگاهانه‌مان بدان التفات می‌کنیم ممکن است چیزی باشد که در مکان و زمان وجود دارد (مثلاً، یك خانه) یا چیزی که وجود ندارد (مثلاً، اسب شاخدار). پس پالودن آگاهی برای تحلیل،این نیست که خالیش گردانیم ــ فراگردهایش را از میان برداریم ــ بلکه آن است که از *تعهدات*[۴۴] پیشین رهاییش دهیم. اینها تعهداتی در قبال دیدگاه «طبیعی» مایند: یعنی، باورهایی که داریم یا از پیش مفروض می‌گیریم؛ تصوراتمان راجع به جهان «بیرون» ما؛ و افعال و احساسهایی که ما را به آنچه باورهایی درباره‌شان می‌یابیم می‌پیوندند. مقصود از ترك این تعهدات همان «آرمان بی‌پیشْ فرضی»[۴۵] هوسرل است که به تصدیق او، به دلایل روان‌شناختی، دشواریاب است. ولی عمدهٔ مطلب آن است که چنین پیشْ‌فرضها[۴۶] و باورهای حاضر را معلق یا کنار بگذاریم؛ آنها را باید از احوال و دلایل پیشینشان گسست؛ باید جداشان کرد یا، به سخن هوسرل، «در بین‌الهلالین» گذاشت[۴۷]. این بی‌اثر گردانی داده‌های گنجیده در توجهات گوناگون آگاهی، یك مرحلهٔ «تحویل» پدیده‌شناختی[۴۸] است. هوسرل آن را تحویل «استعلایی»[۴۹] می‌نامد. (او «استعلایی» را برای دلالت بر قلمرو

37. phenomena 38. appearances 39. data 40. intentionality 41. intentional
42. object 43. datum 44. commitments 45. ideal of presuppositionlessness
46. presuppositions 47. bracketed 48. phenomenological reduction 49. transcendental

آگاهی و توانهای آگاهی به تمایز از قلمرو «طبیعت» و امر طبیعی که باید معلق یا در بین‌الهلالین گذاشت به کار می‌گیرد.)

دو دیدگاه و دوگونه تجربه. هنگامی که تعهدات ذهنی پیشینمان را در بین‌الهلالین یا کنار می‌گذاریم، نه همان به مقامی از آگاهی بلکه به *حالت*[50] جدیدی از آگاهی نایل می‌آییم. یك طریق پیوستگی آگاهانه به جهان را وامی‌نهیم و طریق اصلاً متفاوتی را اختیار می‌کنیم. آنچه ترك می‌کنیم دیدگاه «طبیعی» است، دیدگاهی که ویژهٔ زندگانی روزانه و متعارف است و مورخان، روان‌شناسان، و دانشمندان به‌طور عام در آن شریك‌اند. در این دیدگاه، آنچه تجربه می‌کنیم و فرض مسلم می‌گیریم عبارت است از رویدادها و رشته‌های پیاپی رویدادها، اشخاص و اشیا، سامانها و همگونگیهای موجود در جهان طبیعی مکانی ـ زمانی[51]. به اتفاق همگان، این‌گونه تجربه نمی‌تواند شناخت ضروری را که می‌جوییم به ما بدهد چرا که بر پایهٔ گردآوری اطلاعات دربارهٔ آنچه از قضا روی می‌دهد بنیاد گرفته است. لذا، پدیده‌شناسی در این لحاظ هرگز به تجربه توسل نمی‌جوید و شناخت موسوم به «تجربی» را شناخت ثانوی می‌انگارد زیرا همچو شناختی به بهترین حال موقت و ناثابت است.

در مقابل دیدگاه طبیعی، دیدگاه پدیده‌شناختی خواستار چیزی است که *ناگزیر* دربارهٔ هر موضوع پژوهیده راست درمی‌آید. دیدگاه پدیده‌شناختی به سنخ یکسره متفاوتی از تجربه، یعنی تجربهٔ «ناب» یا «استعلایی» توسل می‌جوید که مشتمل است بر باریك‌بینی مستقیم و بی‌واسطه در یك عین یا داده، مسلم داشتن نسبت آن با آگاهیِ ملتفت و با افعال آگاهانهٔ خاص. در این سیر، مرحلهٔ دیگری از تحویل پدیده‌شناختی راه می‌یابد: از جزئیات و اعراض هر داده‌ای چشم می‌پوشیم و صفات ذاتی یا ضروری یعنی ماهیت[52] آن را می‌طلبیم. تجربهٔ ناب همان است که این ماهیات را در دسترس ما می‌گذارد. اختیارداری مطلق داده‌ها را برایمان میسر می‌کند. تجربه‌های «طبیعی» کنار نهاده (بین‌الهلالین) را می‌توان به حیطهٔ بازجست پدیده شناختی درآورد و به منزلهٔ تجربه‌های ناب یا پدیده‌های ناب تلقی‌شان کرد. در ضمن کنار گذاشتن، دیگر به پدیده‌ها همچون چیزهایی که با آنها زندگی می‌کنیم و معطوف به آنها عمل می‌کنیم پیوسته نیستیم. «به جای زیستن در آنها و اجرای *آنها*، اعمال تأمل[53] را معطوف به آنها اجرا می‌کنیم، و اینها را به منزلهٔ هستی مطلقی که حقیقتشان است درمی‌یابیم.»[54] داده‌هایمان اکنون «تجربه‌های مطلق‌اند.» هنگامی که جا و کارکردشان را در آگاهی کشف می‌کنیم، مستقیماً به ماهیتشان برمی‌خوریم. شناختی که به این شیوه حاصل آید، «خودپیدا» و یکسره فارغ از خطاست. زیرا شناسنده دیگر نه شخصی در موضع طبیعی بلکه

50. mode 51. spatio-temporal 52. essence (eidos) 53. acts of reflection

54. *Ideas* (translated from the German by W. R. Boyce Gibson), Sec. 50.

«خود»[55] نابی است که اختیار کامل تجربه‌اش را دارد و بر «بینایی» ناب یا روشن گشته تواناست.

گیریم که در باغی هستیم و به درخت سیب شکوفان یا به سبزهٔ نودمیدهٔ چمنزار شادمانه می‌نگریم. ادراك و لذت ملازم آن آشکارا همان چیزی نیست که در عین حال به ادراك درمی‌آید و لذت می‌بخشد. از دیدگاه طبیعی، درخت سیب چیزی است که در واقعیت طبیعی مکان وجود دارد، و ادراك و لذت حالی روانی است که ما به منزلهٔ آدمیزادگان واقعی از آن بهره‌مندیم. میان یك هستی واقعی و هستی واقعی دیگر، انسان واقعی یا ادراك واقعی از یك سو و درخت سیب واقعی از سوی دیگر، نسبتهای واقعی برقرارند. در چنین احوال تجربه، و در مواردی معین، چه بسا که ادراك، «توهم محض» باشد، و مدرَك یعنی درخت سیب که رو به‌رویمان در جهان عینیِ «واقعی» به‌پاست وجود نداشته باشد. نسبت عینیی که پیشتر پنداشته می‌شد که واقعاً برقرار است، اکنون برهم می‌خورد. جز ادراك هیچ نمی‌ماند؛ هیچ چیز *واقعی* آنجا نیست که بدان منسوب باشد.

اکنون به‌سراغ دیدگاه پدیده شناختی می‌رویم. جهان طبیعی در «بین‌الهلالین» می‌رود.... حال می‌پرسیم که چه چیز ماهوی[56] هست که در پیوند با... تجربه‌های ادراك و ارزیابی لذت باید کشف شود. همراه با تمام جهان مادی و روانی، قیام[57] واقعی نسبت عینی میان ادراك و مدرَك معلق می‌گردد؛ و مع‌هذا نسبتی میان ادراك و مدرَك (همچنان که میان لذت و آنچه لذت می‌بخشد) به جا می‌ماند، نسبتی که در سرشت ماهویش با «حلول[58] ناب» پیش رویمان می‌آید، ناب یعنی به جهت تجربهٔ ادراك و لذت تحویل یافته به شیوهٔ پدیده‌شناختی، آنچنان که به سیلان استعلایی تجربه درمی‌آید. این همان موقعیتی است که اکنون با آن سر و کار داریم، موقعیت پدیده‌شناختی ناب. چه‌بسا پدیده شناسی همچنین سخنی دربارهٔ اوهام، سوداها، و ادراکهای فریبنده به‌وجه عام دارد، و شاید گفتنی دربارهٔ‌شان زیاد داشته باشد؛ ولی پیداست که اینجا، در کارکردشان در زمینهٔ طبیعی، از پیش تعلیق پدیده شناختی کنار می‌روند. اینجا از بابت ادراك... همچو پرسشی در میان نیست که آیا چیزی در جهان واقعی با آن تطبیق می‌کند. این واقعیت موضوعه، اگر داوریمان بناست که میزانش باشد، آنجا برایمان وجود ندارد. و با این حال، همه چیز گویی از قدیم باقی است. تجربهٔ ادراك تحویل یافته به نحو پدیده شناختی درست همین ادراك «این درخت سیب شکوفان، در این باغ، و جز آن» است؛ همچنین است حال لذت تحویل یافته، یعنی لذت آنچه به این طرز ادراك شده است. درخت کمترین ذرهٔ محتوایش را از همهٔ وجوه، کیفیات، و خصایصی که با آنها در این ادراك پدید آمد گم نکرده است.[59]

55. ego 56. essential 57. subsistence 58. immanence 59. *Ideas*, Sec. 88.

دیدن ناب: شـناخت مطلق ماهیات. بدین‌سـان در «دیدن» پدیده‌شـناختی، با پدیده‌ها یا نمودها رویاروییم ــ لیکن با پدیده‌های «ناب» و نه «طبیعی» (یا در پیوستگی متقابل با طبیعت). پدیده‌های ناب، برخلاف آنچه در سنت دیرین به پدیده نامبردار است، حسی[60] صرف نیستند. موضوع پژوهش هرچه باشد ــ خواه پاره سطحی رنگین، طبع حافظه، ساخت جامعه، پایگاه علوم طبیعی، یا تصور مربع مستدیر ــ امکان دارد که در آگاهی ناب به مثابهٔ یك پدیده تقوم می‌یابد. شناختن ماهیات یا صفات ضروری این پدیده‌ها یعنی شناختن اینکه چه‌چیز راجع به آنها ممکن است و چه چیز ممتنع. شناخت علمی را، به‌سانی که هوسرل آن را می‌بیند، می‌توان کاربست محدود همچو شناخت مطلق پنداشت، شناختی که برخی از امکانات را آنچنان که در جهان طبیعی مصداق یافته‌اند می‌کاود.

ماهیاتی که پدیده‌شناسی طالب آنهاست، ماهیات پدیده‌ها «به‌خودی خودشان»اند. این پدیده‌ها درست همان‌اند که هستند. نه «ذهنی»[61] هستند، و نه نفس شناسنده آنها را خودسرانه و به اختیار فراآورده است. همان‌گاه، پدیده‌ها و ماهیاتشان به وجه عینی[62] تنها همان‌اند که هستند، در حدی که مقصود و مورد التفات‌اند، و به منزلهٔ اعیان متعلق آگاهی در حیث التفاتیش. بدین‌سان، ماهیت هر داده‌ای همچون چیزی اندیشیده، بخشی از فراگرد اندیشیدن، چیزی مورد التفات و قصد، جزئی از فراگرد التفات و قصد جلوه می‌نماید. هوسرل بر کارکرد شکل‌دهندهٔ آگاهی یا طبع «مقوم» آن تأکید می‌ورزد. آنچه هست، تنها در نقشی مفید معنی است که آگاهیِ ملتفت به آن می‌بخشد. پدیده از آن‌رو در اختیار ماست و ماهیتش شناخته است که می‌توانیم همهٔ نسبتهایش را درون آگاهی تحلیل کنیم.

بدین‌سان، مقصود پدیده شناسی هوسرل این است که آنچه را که در تاریخ فلسفه متباین و منفصل گردیده بود به‌هم وصل کند. شناخت ضروری و کلی را حاصل «بینایی بی‌میانجی»[63] می‌گرداند. تضاد دیرین شناخت مطلق و «تجربه» را سازش می‌دهد، یعنی تجربه را در صورت نابش *بنیاد* مقتضیِ شناخت مطلق و یگانه وسیلهٔ حصول آن می‌نهد.

ضامن «خودپیدایی» ماهیات پدیده شناختی باتوجه به ادعای نابایستگی تضمین‌ازسوی‌پدیده‌شناسی چیست؟ و چه چیز تضمین می‌کند که بینایی ناب کاملاً ناب و روشن است؟ آیا این ضامن بفرجام همانا وقوف نفس از قصد یا التفات خویش است که یکسره به اختیار و تسلط درآمده؟ اما آیا امکان ندارد که دربارهٔ جهت آگاهی و موضوع مورد التفاتمان به خطا رویم، صرف‌نظر از آنکه اوضاع و احوال را با دقت و سنجیدگی بسیار برقرار سازیم؟ آیا هرگز می‌توان یقین حاصل کرد که جهان را به طرزی مؤثر در بین‌الهلالین گذاشته‌ایم، و جهان خاصه‌های «طبیعی»اش را به درون کنشهای

60. sensory 61. subjective 62. objective 63. immediate seeing

آگاهی نیاورده است تا بر آنچه بنا به حکم ما صفات ماهوی است تأثیر بگذارد؟ آیا هیچ ممکن است که حیثهای التفاتی آگاهی را از تجربهٔ طبیعی و تاریخی عواملی که پرورش آگاهی را شکل می‌دهند یکسره جدا گرداند؟ آیا تجربهٔ بی‌واسطهٔ امر مطلق در کاوش پدیده شناختی را باید بیشتر از انواع گواهی وسیع و موثقی ارج نهاد که زندگی و پیش‌گویی روزانه بازبسته بر آنهایند؟

فصل ۹

بی‌واسطگی، ابلاغ، و زبان

اکنون از زاویهٔ دیگری به طبع شناخت می‌نگریم. پیشتر دیدیم که برخی فیلسوفان سخت بر این می‌گرایند که تصور درجات شناخت را افزون بر گونه‌های شناخت تاکید کنند. بعضی گونه‌های فعالیت عقلی به «شناخت» نامبردارند و بعضی اطلاق نام «شناخت» را بر خود انکار کرده‌اند؛ در زمرهٔ آن فعالیتهای عقلی که «شناخت» نام گرفته‌اند، برخی موثقتر به‌شمار می‌روند؛ و جز آن.

زبان در شناختن چه اندازه اهمیت دارد؟ نظر برگسون. یکی از جالبترین تباین‌هایی که میان گونه‌های شناخت نهاده شده است و در عین حال تمایز از حیث درجه را دربر می‌گیرد، تباینی است میان شناختی که در آن زبان (به معنایی فراخ، چنانکه کمی بعد معلوم خواهد شد) دخالت دارد و شناختی که در آن زبان دخالت ندارد. شرح روشنی از این دیدگاه را فیلسوف فرانسوی هانری برگسون[1] (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱) به‌دست می‌دهد. برگسون می‌گوید که شناختن هر چیزی به دو راه است: «براطلاق» و «به‌نسبت». برای تبیین این تمایز نمونه‌ای می‌آوریم.

شیء متحرکی را درنظر گیرید. شیوهٔ متعارف شناخت حرکت، نخست به یاری مشاهده کردن آن است و سپس توصیف‌کردنش، همچنان که در فیزیك مرسوم است. به مثل می‌توان گفت که شیئی «حرکت می‌کند» اگر در لحظهٔ معینی از زمان در یك مکان باشد و در لحظهٔ دیگر در مکان دیگر. می‌گوییم که یك شیء متحرك سرعت معینی دارد، با نیروی معینی حرکت می‌کند، به مقاومت از سوی جو برمی‌خورد، و منحنی مسیرش چنین و چنان است. برگسون بر آن است که در این گونه شناختن، ما «بیرون» شیء هستیم. شناخت ما به دیدگاهی بازبسته است که در مشاهدهٔ آن و در تقریر توصیفمان اختیار می‌کنیم. ما حرکت را به یاری انتزاعیات از پیش ساخته و پرداخته توصیف می‌کنیم — یعنی زمان، مکان، نیرو، شتاب، و جز آن. به سخن دیگر، مفاهیم به کار می‌بریم، و تنها

1. Henri Bergson

برحسب زبان یا نمادها[2] می‌توانیم چنین کنیم. افزارهای زبانی ما هرچه باشند، خواه واژه‌ها، فرمولهای ریاضی، نمودارها، خواه هرگونه نمادهای دیگر، وجودشان برای این راه شناخت ضرورت تام دارد.

وجوه اختلاف شناخت نمادین و شناخت شهودی. گونهٔ شناخت بالا را می‌توان شناخت *نمادین*[3] یا *تعقلی*[4] یا *به‌واسطه* (به‌میانجی)[5] نامید — زیرا بنابر نظر برگسون، نمادها یا مفاهیم یا نظریه‌ها ابزارهایی‌اند که میان ذهن شناسنده (عالم) و عین شناخته (معلوم) وساطت می‌کنند. در مقابل، گونه‌ای شناخت هست که او «مطلق» می‌انگارد. این شناخت، بی‌واسطه (بی‌میانجی)[6] و مستقیم و نانمادین است، و برگسون اصطلاح شهود یا شناخت شهودی را برای آن به کار می‌برد. شناخت شهودی یك شیء یا امر واقع عبارت است از اینکه ما به کوشش تخیل، خودمان را با شیء یکسان بگیریم؛ گویی با پدیدهٔ ناب حرکت همدلی می‌کنیم[7]. با این کار، شیء را «از درون، به‌سانی که در نفس خویش است» می‌شناسیم نه از گونه‌ای دیدگاه.[8]

شناخت نمادین، که باید همیشه از گونه‌ای دیدگاه باشد، فقط بخشی از شیء، یا رویه‌ای یا وجه محدودی از آن را به ما می‌دهد؛ شهود، شیء را در *تمامی* آن به ما می‌دهد. شناخت نمادین، واقعیت فرجامین یا ذات حرکت را به ما نمی‌دهد، بلکه صرفاً آن را به نمادها یا مفاهیم «برمی‌گرداند»؛ در شهود، ما برگردانها یا وساطتها[9] را از میان برمی‌داریم و واقعیت اصیل را درمی‌یابیم. شناخت نمادین با تکثیر و پالودن توصیفها و نظریه‌هایش هرچه بیشتر به شناخت تام نزدیك می‌آید، ولی به اقتضای سرشتش یارای رسیدن به غائیت را ندارد؛ از سوی دیگر، به دستیاری شهود به یقین و شك‌ناپذیری می‌رسیم. شناخت نمادین *تحلیلی* است: یعنی موضوع شناخت را به رویه‌ها یا عناصر تجزیه می‌کند که هر کدام با مفهومی ویژگی می‌یابد؛ ولی واقعیت بخش‌بخش شده هرگز نمی‌تواند وحدت یا *تمامی* خویش را بازیابد؛ تنها به یاری شهود می‌توان شیئی را همچون یك کل شناخت. افزون بر این، شناخت نمادین نمی‌تواند شناخت چیزی *یکتا* باشد. مفاهیمی که به کار می‌بندیم انتزاعی‌اند و نه فقط دربارهٔ (مثلاً) حرکت جزئی که اینك مورد اعتنای ماست بلکه دربارهٔ همهٔ موارد حرکت راست درمی‌آیند. به سخن دیگر، الفاظ انتزاعی به خاصه‌ای اطلاق می‌شوند که نزد همهٔ اعضای یك صنف یا یك نوع مشترك است. اما شناختن شهودی چیزی یعنی شناختن آن چیز در تفرد[10] و یکتایی مطلقش، فارغ از زبان که فقط جلوگیر راه‌جستن به دل واقعیت است. سرانجام، زبان نمادین نمی‌تواند شیء را در خصلت *پویا*[11] و *زنده*‌اش به ما بدهد. زیرا شیء همواره در دگرگونی است، در

2. symbols 3. symbolical 4. discursive 5. mediate 6. immediate 7. sympathize

۸. همهٔ نقل قولها از *درآمدی به مابعدالطبیعه* (*Introduction à la métaphysique*) گرفته شده‌اند.

9. mediations 10. individuality 11. dynamic

حالیکه مفاهیم انتزاعی ما چنین حال را ندارند. پس این مفاهیم شیء را متحجر می‌گردانند و از این باره آن را ناراست جلوه می‌دهند: بدین معنی که علاوه بر انتزاع کردن از شیء، آن را از کل یا موقعیت زندهٔ فراگیرنده‌اش انتزاع می‌کنند. شناخت نمادین «سیمای بی‌جنبشی از واقعیت جنبنده برما می‌نمایاند.»

شهود، نمادها، و علم تجربی. کارکرد اصلی علم تجربی، تحلیل است چندان‌که علم خصلتی ذاتاً نمادین دارد. برگسون کارکرد مابعدالطبیعه را گماردن شهود می‌پندارد. بنابراین مابعدالطبیعه عبارت است از شناخت واقعیت در وجه فرجامین و زندهٔ آن؛ و علم طبیعی شناخت واقعیت است آن‌گاه که این واقعیت به وجهی ایستا[12] و کمابیش تصنعی تصور شود. مابعدالطبیعه «علمی است که ادعای بی‌نیازی از نمادها می‌کند.» ولی برگسون بر آن است که علم تجربی هر ارزشی که از باب طلب راستی تواند داشت، تنها هنگامی که بر پایهٔ شهود مابعدالطبیعی بنیان گیرد دست‌یافتنی است؛ وگرنه ارزشش در این است که ضمیمه‌ای بر پیشبرد غایتهای عملی یا تکنولوژیکی باشد. به دیدهٔ برگسون، می‌توان از شهود به تحلیل (شناخت نمادین) گذر کرد ولی نه برعکس. همینکه سرشت باطنی واقعیتی را دریابیم می‌توانیم پیش برویم و مفاهیمی بسازیم و دربارهٔ وجوه مختلفش بیندیشیم، چنانکه گویی پس از دیدار از شهری و شناختن راستین آن به یاری شهود یا همحسی عقلی[13]، عکسهایی از مناظر مختلفش با خود بازمی‌آوریم. ولی از روی مفاهیم هیچگاه نمی‌توانیم بر واقعیت دست یابیم ــ بدین معنی که با افزودن شمارهٔ عکسها می‌توانیم هرچه بیشتر نزدیك شهر کامل برویم ولی هرگز نمی‌توانیم براستی آن را بشناسیم. هنگامی که علم نظریه‌هایش را بر پایهٔ شهود مابعدالطبیعی استوار می‌کند، مفاهیمش از این شهود تأثیر می‌پذیرند و بر بنیاد آن ساخته می‌شوند. ولی همینکه علم می‌کوشد تا مفاهیم «از پیش ساخته و پرداخته» را بر واقعیت تحمیل کند، بی‌ارج می‌شود. نظریه‌های طراز کهن و گرانمایهٔ علم از شهودی اصیل سرچشمه گرفتند. نیوتن و گالیله نظریه‌هاشان را بر پایهٔ بصیرتی ساختند که در درخششی روشنگر یکباره به آنان دست داد.

معنای شهود نانمادین. برگسون می‌گوید که «مراد از شهود آن گونه همحسی عقلی است که آدمی به یاریش خود را درون شیئی می‌نهد تا با آنچه در آن یکتا و در نتیجه *بیان ناپذیر*[14] است هماهنگ گردد.» او باور دارد که شهود در این معنی ایجاب می‌کند که روش متعارف اندیشیدنمان را وارونه کنیم. این روش عبارت است از ادراك چیزها و سپس قلمه زدن مفاهیم ایستا به آنها از راه توصیف. «ذهن باید خودش را نقض کند، باید شیوهٔ عادی اندیشیدنش را وارونه سازد، باید همواره همهٔ مقولاتش را بازبینی کند، یا بهتر بگوییم قالبشان را از نو بریزد.» شهود هنگامی امکان

۱۴. تأکید عبارت در نص کلام برگسون نیست.

12. static 13. intellectual sympathy

می‌پذیرد که ما از پیش اندوخته‌ای از تجربه و مشاهده داشته باشیم. «... ما شهودمان را از واقعیت کسب نمی‌کنیم ــ یعنی، همحسی عقلی با کنه ذات آن ــ مگر آنکه پس از دوستی طولانی با سطحی‌ترین جلوه‌هایش اعتماد آن را جلب کنیم.» علم هنگامی دارای بیشترین باروری است که مشاهدات فراوانی گردآورد و سپس به کسب شهودها یا بصیرتها بکوشد؛ آنگاه نظریه‌ها و مفاهیمش درپی خواهند آمد. چه بسا که علم مفاهیم ایستایش را بر واقعیت تحمیل می‌کند و می‌پندارد که در کار تحصیل شناخت است در حالیکه براستی در کار ارتکاب تحریف است. هنگامی که علم بنیادش را بر شهود مابعدالطبیعی بگذارد، مفاهیمش این کارکرد مفید را می‌یابند که شهود را به عادتهای متعارف اندیشه‌مان پیوند دهند. مفاهیم به افزارهایی مبدل می‌گردند که به یاری آنها می‌توانیم نتایج شهود را به نحوی سودمند در فهم چیزها به‌کار بندیم. شهود گرچه دشواریاب است، در نفس خود فعلی بسیط، یعنی یگانه یا بخش‌ناپذیر، است. برگسون می‌گوید که آنچه او شهود می‌نامد هیچ چیز رازناکی نیست بلکه قوه‌ای است که همهٔ ما زمانی آن را به کار گماشته‌ایم، چون هنگامی که در یك لحظهٔ اشراق معنای شعری یا ماهیت شخصیت رمانی را دریافته‌ایم.

نقد. نظر برگسون را با قدری تفصیل بیان کردیم، زیرا یکی از شیوه‌هایی که پرورشش برای پژوهندهٔ فلسفه مطلوب است بذل توجه دقیق به نکات برجستهٔ اندیشهٔ دیگری است. متمم این شیوه، و همان اندازه مهم و مطلوب، بازجست انتقادی مفصل است. دلپذیری یك دیدگاه هرچه باشد، باید درپی دشواریهای ممکن بگردیم و هرگز در جستجویمان برای آزمونهای نو سستی نگیریم. از سوی دیگر باید از انتقاد تصنعی، خرده‌گیری لفظی، و بزرگ نمودن جزئیات ناچیز برحذر باشیم.

شکاکیت و شهودباوری نانمادین. باید توجه نمود که تا جایی که سخن بر سر نگرش برگسون به نمادها و تحلیل، و در وجه کلی به علم طبیعی است، ذاتاً نگرش شکاك ضد علمی است. هردو به پیچیدگیها و تکلف ظاهری اندیشهٔ علمی بی‌اعتمادند. برگسون بر آن است که فرمولهای نظری علم حجاب‌وار واقعیت را از دیدهٔ ما می‌پوشانند. با این همه، تا آنجا که سخن بر سر دریافت برگسون از شناخت مطلق است، او در قطب مخالف شکاکیت قرار دارد چرا که البته معتقد است که می‌توان به یاری تماس مستقیم و بی‌میانجی، به دل واقعیت راه یافت. وانگهی، انتقادش از علم به نیت سازندگی است و از توجه کمتر به نمادپردازی ــ که به گمانش حجاب نهان‌دارندهٔ واقعیت را ضخیمتر می‌گرداند ــ و از تأکید بیشتر بر بصیرتی که، بنا به ادعا، نوابغ بنیانگذار علم در روزگاران کهن و نو به آن توسل جسته‌اند، هواداری می‌کند.

بصیرت و تحلیل در علم. نخستین ایرادی که می‌توان بر نظریهٔ حاضر گرفت، به دریافت آن از مرتبهٔ شهود همچون شالودهٔ حقیقت علمی مربوط می‌شود. گویی مقصود برگسون موقعیتی است که در آن برقی ناگهانی از شهود بر دل نیوتن (مثلاً) می‌تابد و واقعیت گرانش بر او آشکار می‌شود،

و سپس او به کار طولانی تحلیل و نظریه‌پردازی که فراگردهایی متمم‌اند روی می‌آورد. بی‌گفتگو چیزی به نام بصیرت (یا اگر می‌پسندیم «شهود») در علم هست که رخداد خودانگیختهٔ اندیشه‌ای بارور در نزد دانشمند است. ولی این چیزی یکسره متفاوت از شهود برگسون است. «شهود» علمی چیزی *موقت* است؛ امری تقریبی است که به تقریر و آزمودن در مقیاسی ساخته و پرداخته نیاز دارد. در حالیکه شهود به معنای مراد برگسون، دریافتی خطاناپذیر و بی‌واسطه از واقعیت است. دانشمندی که می‌پندارد بصیرتی ارزشمند دارد هرگز به آن بس نمی‌کند: به اعتمادپذیری آن قانع نمی‌ماند بلکه سپس معیارهای علمی را به کار می‌بندد که تمام مسئله را از قلمرو فرد برمی‌دارند و در حوزهٔ بازجست همگانی می‌گذارند. از سوی دیگر، شهود برگسون ذاتاً چیزی است که هم از ذهن فرد سرچشمه می‌گیرد و هم در آنجا می‌ماند.

ولی می‌توان از این هم فراتر رفت. در بسیاری از موارد، حتی این عنصر موقت ایقان و احساس بصیرت چه بسا غایت باشد. دانشمندان نظریه‌ها را سنجیده پرورده‌اند، و در واقع امر آنها را ابداع می‌کنند تا شمارهٔ امکانات تبیین پدیده‌ای را کامل کنند. هنگامی که کپلر این نظریه را پذیرفت که مدار مریخ بیضوی است، پذیرفتنش حاصل بصیرتی یا احساسی ناگهانی نبود؛ بلکه عدم یقین و همان ژرف‌کاوی صبورانه‌اش در پرداختن نظریه‌های دیگر، او را در ساختن نظریهٔ نوین یاری دادند. و حتی این نظریه پذیرفتنی نبود تا اینکه شایستگی کافی می‌یافت، و تا اینکه تحلیل پرزحمت به همان شایستگیهایی که مقتضیات مشاهده را برمی‌آوردند منتج می‌گشت. تمایز مشخصی که برگسون میان وجوه شهودی و تحلیلی شناخت می‌نهد، در کار بالفعل علمی درهم می‌ریزد. بصیرت دانشمند و تقریر نظریه‌ای به توسط او، دو فراگرد یکسره مجزا نیستند. همچنین توالی سادهٔ تقدم بصیرت و تأخر نظریه وجود ندارد. کمی پیش دیدیم که عنصر بصیرت بی‌واسطه چه بسا تقریباً غایب باشد، و حتی آنجا که حاضر است گاهی *پس* از تأمل و تحلیل نظری فراوان می‌آید ــ و *نتیجهٔ* مستقیم آن است ــ نه پیش از آن. و پیداست که هرگز نمی‌تواند مقدم بر *تمام* تحلیل باشد، زیرا ما شناخت پیشین داریم که شناخت پسین باید کارش را از آن آغاز کند. همهٔ آنچه می‌توان گفت آن است که بصیرت علمی پیشگویی ناپذیر است، و، همچنان که پیشتر به تأکید گفتیم، برای حصول بصیرت در زمانی معین هیچ قاعده‌ای نیست. هنگامی که برگسون می‌گوید که پیش از آنکه دارای شهود شویم باید با مشاهده و تجربه آغاز کنیم، از دریافتن این نکته فرو می‌ماند که مشاهدهٔ مطلقاً محض افسانه‌ای بیش نیست، یا اگر افسانه نباشد فقط احساسی گنگ است. مشاهدهٔ معنی‌*دار* یا *معقول* متضمن تأمل یا تفسیر است. (هنگامی که عمل باوری را بررسی کنیم، خواهیم دید که تأکید آن، برعکس، گویای آن است که تأمل معنی‌دار متضمن مشاهده است، و حال آنکه این دو نظر به هم پیوستگی متقابل دارند.) ولی تأمل متضمن نمادها یا نشانه‌هایی است که همچون افزارهایی به‌کار پیشبرد تأمل می‌آیند و نمودار چیزی‌اند که در آن تأمل شده است.

شناخت و ابلاغ. ایراد کلیتر و ریشه‌دارتر، راجع به این پرسش است که آیا شهود به‌سانی که برگسون آن را تصور می‌کند، برازندهٔ نام «شناخت» است. او می‌گوید که شهود وسیله‌ای است برای نیل به آنچه در شیئی بیان ناپذیر است. در نتیجه، شهود امری خصوصی و ابلاغ ناپذیر[15] است. تنها آنچه به نمادها برگرداندنی است، پذیرای ابلاغ[16] است. چندین خاصه هستند که فرض می‌گیریم چیزی که «شناخت» می‌نامیم دارای آنهاست. ما معمولاً می‌خواهیم بگوییم که هنگامی که یك فرد دارای شناخت است، می‌تواند آن را به دیگری انتقال دهد. همچنین می‌خواهیم بگوییم که انسان می‌تواند دارای شناخت بیشتر یا کمتر باشد. ولی این خاصه‌ها به شهود تعلق ندارند. اگر وسیله‌ای برای انتقال شهود بود ــ یا، مثلاً، برای برانگیختن شخص دیگری به شهود ــ این دشواری همچنان به‌جا می‌ماند که چگونه می‌توان اصلاً تعیین کرد که آیا شهود در هر دو مورد یکی است، یا به عبارت دیگر، که آیا فرد دیگر بواقع قوهٔ شهود را به‌کار می‌گمارد. باز، شهود پذیرای درجات نیست: آن را یا داریم یا نداریم، و موجبی نیست بگوییم که شناخت شهودی بیشتر یا کمتری داریم.

اگر شهود بدین سان ابلاغ ناپذیر و تبیین نکردنی است، شکی راستین پیش می‌آید دربارهٔ اینکه آیا شهود مقوم شناخت است. بهتر بگوییم، چنین می‌نماید که شهود همچند یکی از این دو چیز است: (۱) بسا که چیزی جز احساس گنگ نباشد که بر همان سان خصوصی و ابلاغ ناپذیر است. هنگامی که دندان‌درد داریم، می‌توانیم به کس دیگری بگوییم که درد *داریم*، ولی نمی‌توانیم به او ابلاغ کنیم که درد چیست. می‌توانیم دندان‌درد را در او ایجاد کنیم، ولی به هیچ راه نمی‌توان تعیین کرد که آیا درد در هر دو مورد کیفیتی واحد دارد. هر احساس دیگری نیز همین حال را دارد ــ سفیدی، اندوه، گرما، آرامش، و مانند آن. (۲) شاید بشود شهود را عنصری در شناخت انگاشت، چیزی که همراه شناخت می‌آید یا در آن حاضر است ولی به خودی خود شناخت را نمی‌سازد. این شق شاید به مقصود برگسون نزدیکتر است، هرچند که البته از نظر واقعیش به دور است.

دلالتهای تضمنی از حیث روش. به یك لحاظ خودسرانه است که خواه بخواهیم لفظ «شناخت» را برای امور ابلاغ پذیر نگه‌داریم خواه اطلاق آن‌را، حتی، چنانکه برخی کرده‌اند، به احساس صرف شمول دهیم. به هر تقدیر، نکته اهمیتی واقعی دارد. تفاوت میان این است که شناخت را همچون فراورده‌ای اجتماعی بینگاریم، چیزی که پژوهشگران می‌توانند مدام بر آن بیفزایند، یا همچون چیزی که دارایی انحصاری فرد است. برداشت برگسون از «علم مابعدالطبیعه» خصلت غریبی دارد. در عین حال که «ادعای بی‌نیازی از نمادها می‌کند»، چگونه علم تواند بود؟ زیرا تنها به میانجی نمادها (بویژه زبان) است که از عهدهٔ ابلاغ برمی‌آییم، و اگر نتایج پژوهشهای

15. incommunicable 16. communication

شهودی اصحاب مابعدالطبیعه به شیوه‌ای نمادین بیان ناپذیراند، هیچ‌گونه سهمی نمی‌توان به مابعدالطبیعه داد. هیچ فیلسوف مابعدالطبیعه نمی‌تواند پژوهشهای شخص دیگری را به کار گیرد یا بر شالودهٔ آنها چیزی بسازد. در نتیجه، چنین علمی را توان بالیدن نیست. نه همان مابعدالطبیعه از علم بودن فرو می‌ماند که هنر هم نیست. چرا که هنرمند می‌تواند تجربه‌اش را در قالبی گشوده و پیدا بازنماید، و حال آنکه بصیرت مابعدالطبیعی به بیان درنمی‌آید. برگسون به ظاهر دشواری را درمی‌یابد، و به همین دلیل میان مفاهیم «پیشاپیش ساخته و پرداخته» و مفاهیمی که *پس از* شهود ساخته می‌شوند فرق می‌گذارد، یعنی مفاهیمی که نتایج شهود را ولو «بیان نکنند» باری به نحوی آنها را بازمی‌تابانند. ولی این تمایز به سراسر پنداشت او از شهود خلل می‌رساند. چون اگر شهود اصلاً بیان‌پذیر باشد باید به شیوه‌ای نمادین بیان شود، و بنابراین با شناخت نمادین اختلاف نوعی ندارد؛ اگر به کار انگیختن تحلیل می‌آید و بس، اهمیت عمده‌اش را که در اصل به آن نسبت می‌دادند از دست می‌دهد.

برداشتهای دیگر از شهود: آرزوی رمانتیک در هوای بصیرت بی‌میانجی. پیش از این، از جاذبه‌ای که پنداشت شهود برای فیلسوفان گوناگون و به صورتهای مختلف داشته است سخن گفتیم. اکنون می‌افزاییم که این جاذبه همچنین در ادبیات تخیلی بازتاب یافته است، و البته نه در بیان فنی بلکه در نگرشهایی که درون آن نهفته‌اند. فیلسوفان و شاعران به یکسان از دقت پرزحمت و مشقتهای علم قرار و صبر از دست داده‌اند. آنان راه شناختی را آرزو می‌کرده‌اند که ساده‌تر و مستقیمتر و موثقتر باشد، یعنی چنان راهی که پیش روی انسان عامی گشوده باشد و او نیز، همچند انسان دانشور، با پیمودن آن بتواند راز چیزها را بیابد. در این زمینه، نزد وردزورث[17] تأکیدی افراطی می‌یابیم که ذهن کودک‌وار را با معصومیت فطریش می‌ستاید و آن را به واقعیت نزدیکتر از ذهنی می‌داند که قراردادها، تکلف، و تقریرهای نظری تباهش گردانیده‌اند.

تو که سیمای بیرونت
راز عظمت روحت را می‌گشاید؛
تو ای بهترین فیلسوف که همچنان میراثت را پاس می‌داری،
ای بینای میان نابینایان،
که ناشنوا و خاموش، ژرفناهای ابدی را می‌کاوی،
همانها که مأوای همیشگی ذهن ابدی‌اند، —
پیامبر پرتوان! بصیر خجسته !
تو که در وجودت چنان حقایقی را داری

17. Wordsworth

که ما، گمگشته در تاریکی، تاریکی گور
عمر را در مشقت یافتنشان به‌سر می‌آوریم؛
تو که نامیرندگی برفرازت، همچون خدایگانی برفراز بنده،
نشسته است،
حضوری که وانهادنی نیست؛
تو ای کودک خردسال،
ولی همچنان شکوهمند در نیروی آزادیِ آسمان زاده بر اوج وجودت،
چرا با چنین مشقتی
سالهای عمر را برمی‌انگیزی تا یوغ پرهیزناپذیر را فراز آورند،
و بدین سان با خجستگیت می‌ستیزی؟
دیری نخواهد پایید که روحت بار زمینیش را خواهد یافت،
و رسوم وزنی گران بر رویت خواهند نهاد،
گران چون یخبندان، و ژرف چون زندگی![18]

بایرون در *مانفرد*[19] به شیوه‌ای رمانتیک دستاوردهای علم را بی‌ارج می‌داند:

دانش سعادت نیست، و علم
فقط مبادلهٔ نادانی است
با چیزی که نوع دیگری از نادانی به‌شمار می‌آید.[20]

این نگرش تحقیرآمیز با عبارتی خاصتر و مؤثرتر، و با فردباوری[21] شدید، از زبان والت ویتمن[22] بیان شده است.

هنگامی که سخنان ستاره‌شناس دانا را شنیدم؛
هنگامی که براهین، ارقام، پیش چشمم به ستون چیده شدند؛
هنگامی که نقشه‌ها و نمودارها، و جمع و تقسیم و اندازه‌گیری آنها را نشانم داد؛
هنگامی که گفته‌های ستاره‌شناس را شنیدم که در تالار سخنرانی در برابر ستایش همگان سخن می‌راند،
بزودی، بی‌سبب، خسته و دلزده گشتم؛

18. *Intimations of Immortality*, viii 19. *Manfred* 20. Act ii, Scene 4.
21. individualism 22. Walt Whitman

برخاستم و بیرون شتافتم، و به تنهایی رهسپار شدم،
در هوای مرطوب و رازآمیز شبانگاهی،
گاه سر برمی‌داشتم و در سکوت محض به ستارگان می‌نگریستم.[23]

براهین و نقشه‌ها ناخرسندی ژرفی در او پدید می‌آورند. سخن بسیار دربارهٔ ستارگان، و با این همه خبری از ستارگان نیست! تأمل خاموش و آرام، با بی‌واسطگی ابلاغ ناپذیرش، چیزی بی‌نهایت بیشتر را، ولو که به فرمول درنیاید، فاش می‌کند ــ حقیقتی ژرفتر و دل‌انگیزتر. شورش بر عقل تحلیل‌گر به مثابهٔ افزار تحریف و مسخ، در کلام دیگری از وردزورث خلاصه شده است:

انگیزشی از بیشهٔ بهاران
بیش از همهٔ خردمندان
دربارهٔ آدمی، دربارهٔ نیکی و بدی می‌آموزد.
دانشی که طبیعت می‌آورد دلنشین است؛
عقل فضول
صورت زیبای چیزها را زشت می‌کند ــ
هنگامی که تشریح می‌کنیم، ضایع می‌کنیم.
علم و صنعت بس است؛
آن اوراق نازا را ببندید؛
پیش آیید، و قلبی همراهتان آورید
که تماشا می‌کند و به درون می‌برد.[24]

عرفان یا رازوری. یکی از جالبترین صورتهایی که شهودباوری به خود می‌گیرد، *عرفان یا رازوری*[25] است. عرفان نظری است بر این معنی که حقیقتی پنهان از مجاری معمول کسب شناخت هست که تنها در لحظات معینی از بصیرت بر ذهن فرد آشکار می‌شود. عارفان می‌پندارند که حقیقت در زیر تجربهٔ عادی نهفته است. تجربهٔ کشف و عیان عارفانه[26] چنان بر اطلاق توصیف‌ناپذیر است که هیچ کوششی را برای بیان متعارف برنمی‌تابد. عارفان دینی کوشیده‌اند تا تجربه‌شان را به شکل مناجات یا راز و نیاز پدیدار کنند. عرفان از این حیث، منتها با کیفیتی افراطیتر، به بصیرت شهودی برگسون می‌ماند که به زعم او قابل استفاده در قلمرو علم است. هر دو ذاتاً نانمادین‌اند، و عرفان را

23. From *Leaves of Grass*. 24. From *The Tables Turned.* 25. mysticism
26. mystical revelatory experience

حتی می‌شود ضد نمادین خواند. ولی عرفان و شهود برگسونی از دو حیث بسیار مهم باهم فرق دارند. (۱) دومی شهودی است که در تجربهٔ متعارف روی می‌دهد. به دیدهٔ برگسون زمان یا دیرند[27] تجربه شده چیزی است که به هریك از شهودهای ما راه می‌یابد. از سوی دیگر، عرفان نه فقط شهود بر چیزی فراتجربی بلکه بر چیزی است که اغلب بنابر ادعا بی‌زمان یا از ازل تا به ابد گسترده است، چیزی که تجربهٔ متعارف را توانایی افشایش نیست. عرفان بیشترینه با گونه‌ای خداپرستی[28] فردباورانه[29] پیوسته بوده است، و یکی از دعویهایش این بوده که تنها وسیلهٔ راه جستن به کنه ذات خداست. (۲) وجه ناهمسانی دیگر این است که عرفان به‌طور قاطع «ضد عقلی» است در حالیکه شهود باوری برگسونی چنین حال را ندارد. تجربهٔ عارفانه کمابیش مستلزم وانهادن یا گریز از پژوهش تأمل‌آمیز است. به خلاف، شهود به دیدهٔ برگسون فراگردی از آگاهانه‌ترین و شدیدترین فعالیت عقلی است و به زعم او متضمن آن است که جهت عادی اندیشه واژگون گردد.

نقد شهودباوری به وجه عام. شهود همچون صورتی مستقل و، بنا به ادعا، برتر از شناخت، نمودار جستجو درپی راهی هموار به شناخت است. پیش از این به اشاره گفتیم که آرزوی تحصیل چیزی بیشتر از آنچه به وسایل علمی حاصل می‌آید، و با روشی فارغ از پیچیدگیها و دورزنی‌ها به واقعیت راه جستن، در تعبیر خاصه‌ها و غرضهای بنیادی شناخت به خطا می‌رود. این نکته را جرج سانتایانا[30] (۱۸۶۳ - ۱۹۵۲) نیك بیان کرده است:

> شناخت، خوردن نیست و ما نمی‌توانیم چشم بداریم که *مرادمان* را ببلعیم و در تصرف آوریم؛ شناخت، بازشناسی یك چیز غائب است؛ درود است، نه در آغوش کشیدن. در مرحله‌ای بالاتر از احساس قرار دارد، درست از این رو که بازنماست. کار اندیشه آن است که پهنه‌های درازی از تجربهٔ حسی را درنوردد، پیوندهایی تصوری میان امور واقع پدید آورد، سیمهایی نامرئی در پشت صحنه‌ها باشد، و نخهایی را فراهم کند که استنتاج هنگامی که پدیده‌ها را فهم‌پذیر و نظارت‌پذیر می‌گرداند آنها را می‌پیماید.[31]

پس، شناخت آن نیست که با موضوعش یکسان گردد، یا با آن در وحدتی کورانه فرو برده شود، همچنان که عارفان فیلسوف مشرب و آنان که مانند وردزورث و ویتمن گرایشهای عارفانه دارند می‌پندارند؛ بلکه این است که به تفسیر، پیش‌بینی، و نظارت بر تجربه‌مان بپردازد. شهود، با تأکید «همه یا هیچ» خود، و با درخواست رسوخ آنی به کنه چیزها که اگر شدنی باشد معجزه‌آساست، از برآوردن این مقتضیات عاجز می‌ماند. چون بیشتر می‌طلبد، کمتر حاصل می‌کند؛ و این نکته‌ای است که تاریخ رشد شناخت بر آن گواهی می‌دهد.

27. duration 28. theism 29. individualistic 30. George Santayana
31. *The Life of Reason*, Vol. I (*Reason in Common Sense*), Ch. III.

هنر و شهود. ما آنجا که همهٔ معانی شهود مدعی شناخت بوده‌اند، از آن به چیزی ذاتاً غیر‌ابلاغی تعبیر کردیم. بسا از شهود در پیوند با حوزهٔ دیگری، یعنی هنر سخن می‌گوییم. می‌گویند هنرمند از این حیث که اجازه می‌دهد تا احساس با بصیرت به مطلوب هنری رهنمون او باشد، کیفیت کارش را از روی شهود کسب می‌کند. خواه در شعر، موسیقی، رقص، پیکرتراشی، سرامیك، معماری، نقاشی، ساختن‌پردهٔ قلمکار، خواه در هرهنر دیگر، پرداخت موضوع بفرجام تابع گونه‌ای ادراك شهودی است. می‌گوییم «بفرجام» زیرا شاید در اکثر موارد، پرداخت صرفاً پدیدآوردهٔ جادوی خودانگیخته نیست بلکه نتیجهٔ طرح‌ریزی و تحلیل گستردهٔ صورتها، ورزیدن و باز ورزیدن، برگزیدن برخی چیزها و کنار گذاشتن چیزهای دیگر، یعنی در واقع نتیجهٔ تعقل و آزمایشگری است. ولی توفیق فراوردهٔ نهایی را احساسی از برازندگی یا دلپذیری تعیین می‌کند نه سازگاریش با معیاری یگانه که منکر همهٔ معیارهای دیگر است. اثر هنری، صادق یا کاذب نیست. یك اثر هنری اثر هنری دیگر را تکذیب یا تصدیق نمی‌کند. بی‌گمان سخنگویان «مکاتب هنری» بسا از هم خرده می‌گیرند. ولی انتقادشان بر سر این نیست که نوع معینی از معیار هنری «کاذب» است بلکه مرادشان «بد» بودن چنان معیار است، یعنی آن معیار نسبت به غرضی معین یا غرض کلی هنر کم‌ارج است.

آیا هنرمند ابلاغ می‌کند؟ در این‌باره هیچ گفتگویی نیست که هنرمند هنگامی که ضمیر خویشتن را به یاری واسطه‌ای آشکار بیان می‌دارد، به یك لحاظ ابلاغ می‌کند. بعضی، مانند بندتو کروچه[۳۲] (۱۸۶۶- ۱۹۵۲)، بر این نظر بوده‌اند که مایهٔ امتیاز ماهوی هنرمند عبارت است از رخداد شهود هنری و نه امر بیان کردن شهود هنری در یك واسطه. باری، ما چنان کسانی را «هنرمند» نمی‌خوانیم که به هیچ طریق بیرونی «آفریدگان» خود را بیان نکنند. پس ابلاغ به چه لحاظی هست؟ اثر هنری هیچ‌گونه معنای *حقیقی*[۳۳] را نمی‌رساند ــ یعنی به وجود هیچ امر واقع یا قانون حکم نمی‌شود، و اثر هنری نه صادق است نه کاذب. هیچ اطلاعاتی به وسیلهٔ خود اثر هنری ابلاغ نمی‌شود، هرچند که بی‌گمان می‌توان اطلاعات پرارزشی از مطالب *راجع* به آن گرفت. آنچه ابلاغ می‌شود، وجهی از تجربهٔ هنرمند است، یا بهتر بگوییم، وجهی از جهان است به‌سانی که هنرمند تجربه‌اش می‌کند. این ابلاغ بضرورت آگاهانه یا ناظر به غرض نیست: هنگامی تأثیر می‌گذارد که کار هنری به مشاهدهٔ تماشاگر درمی‌آید یا پذیرای آن است که به مشاهدهٔ او درآید. لازم نیست که ما تجربهٔ هنرمند را خودمان از نو تجربه کنیم تا تخیلی سرشار بیابیم. آنچه ابلاغ می‌شود، درون تجربه‌مان انطباق می‌پذیرد. اثر هنری نه به یاری گزارش کردن بلکه به میانجی القا کردن یا برانگیزاندن ابلاغ می‌کند. در علم آنچه ابلاغ می‌شود باید به پاسخ واحدی از سوی همه بینجامد،

32. Benedetto Croce

۳۳. literal، در برابر «مجازی».ــم.

پاسخی که ملاك فهمیدنمان را فراهم می‌آورد. ولی در هنر، اتفاق همگان در دادن پاسخ متخیل، حتی اگر بشود مسجل و معین داشت که چنین پاسخی است، اهمیت اصلی ندارد.

فلسفه و زبان. فیلسوفان از دیرباز بر سر مسئلهٔ تأثیر زبان در طلب شناخت با هم اختلاف کرده‌اند. نظر عام به اینکه زبان مانع شناختن است، بازدارنده یا تحریف کنندهٔ فهم حقیقی است یا برای همچو فهمی در بنیاد نابسنده است، به هیچ‌رو در تاریخ فلسفه کمیاب نیست. این نظر تا اندازه‌ای در چنین عقیدهٔ متداول و ظاهراً ساده‌ای بازتاب یافته است که فلان و بهمان واقعیت «توصیف‌ناپذیر» یا «تعریف ناپذیر» است. برخی فیلسوفان زبان را دشمن طبیعی شناخت انگاشته‌اند، و برخی آن را سدی حایل در برابر ژرفترین و بنیادیترین ویژگیهای جهان دانسته‌اند؛ باز طایفه‌ای دیگر زبان را صرفاً بخش مشکوك و دشوار کار شناسایی پنداشته‌اند که با این همه مشمول نظارت و مهار است. عقیده‌ای رایج می‌گوید که فقط *انواع* معینی از زبان بازدارندهٔ شناخت‌اند. اما خود این عقیده به دو عقیدهٔ متعارض بخش می‌شود. یکی آنکه زبان مجازی[۳۴] و ادبی دشمن اصلی است، و تنها رعایت لفظ حقیقی و دقت در کلام به حال تحصیل شناخت ارزشمند است. عقیدهٔ دیگر می‌گوید که وجه حقیقی و لفظی زبان، و قید به حصر معنی، عاملی است که در تلاش برای بیان آدمی بی‌مایگی و ساده‌انگاری مفرط به‌بار می‌آورد.

بعضی از فیلسوفان از زاویه‌ای یکسره متفاوت به زبان می‌نگرند و بر این نظر می‌روند که به عبارت درست، شناخت به‌سبب زبان ممکن است و بس ــ به سبب اینکه تقریر ممکن است. نمی‌توان گفت که ما چیزی را می‌شناسیم که نمی‌توانیم به زبان بیانش کنیم. گروهی این نظر ذاتاً یونانی را بازمی‌تابانند و یکسانی بنیادین زبان و عقلانیت[۳۵] را تصدیق می‌کنند. میان کسانی که با اتخاذ این‌گونه جهت فکری زبان را امری طبیعی و پرهیزناپذیر در تجربهٔ آدمی می‌دانند، گرایش بر این بوده است که طبع زبان و کارکردهایش را *تفسیر کنند* نه آنکه زبان را بستایند یا خوارش بشمرند. بواقع، اکثر فیلسوفان کمتر پروای کارکرد زبان به خودی خود یا همچون یك کل را داشته‌اند و بیشتر به این یا آن شیوهٔ کلام، این یا آن روش بیان زبانی، این یا آن نوع غموض یا ایهام یا **ابهام** اعتنا نموده‌اند.

نهضت زبانی در اندیشهٔ فلسفی متأخر. در دهه‌های اخیر، صورتی افراطی از آگاهی زبانی بیشترینه میان فیلسوفان انگلیسی و امریکایی پدید آمده است. برجستگان نخستین دورهٔ فلسفه نوین انگلیسی ــ هابز، لاك، بارکلی، و هیوم ــ تأکیدی استوار بر اهمیت وضوح زبانی و اعتنا به کاربرد زبانی را رواج دادند. به گفتهٔ لاك، آنان هم بر «نقصهای خود زبان» و هم بر «کاربردهای نادرست زبان» به‌وسیلهٔ کسانی که به کارش می‌برند، تأکید می‌ورزیدند. سنت انگلیسی توجه دقیق

34. figurative 35. rationality

به کارکرد و استعمال زبان با کار جی. ای. مور[۳۶] (۱۸۷۳ - ۱۹۵۸) و برتراند راسل[۳۷] (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰)، آموزگار لودویگ ویتگنشتاین[۳۸] فزونی گرفت. راسل و گوتلوب فرگه[۳۹] (۱۸۴۸ - ۱۹۲۵) که هر دو در نظریهٔ نوین در باب نسبت میان منطق و ریاضیات چهره‌هایی درخشان به‌شمارند، همچنین بر کار بررسی نسبت میان منطق و زبان تأثیری نیرومند نهادند. در جمع فیلسوفان قرن بیستم تأثیر هیچ‌کس بر پرورش «فلسفهٔ زبانی»[۴۰] یا «تحلیل زبانی»[۴۱] به اندازهٔ تأثیر ویتگنشتاین (۱۸۸۹ - ۱۹۵۱) نبوده است. ما چکیده‌ای از آرای او را دربارهٔ زبان و معنی در فصل بعد خواهیم آورد.

میان کسانی که در زمرهٔ «تحلیل‌گران زبانی»[۴۲] می‌آیند البته از حیث رهیافت و شیوهٔ کار اختلاف زیاد هست. چنین می‌نماید که فرض بیشترشان این است که ما خواه به معنای یك مفهوم فلسفی مشغول باشیم خواه به حل یك مسئلهٔ فلسفی، سر و کارمان در بنیاد با مجموعه‌ای از الفاظ و گزاره‌هاست. بنابراین، توجه به قواعد و شیوه‌های یك زبان خاص، و اعتنا به پایه و سنخ چنان زبان، برترین الزام فلسفی است. پرداختن به یك مسئله برابر این است که راه‌های سخن گفتن دربارهٔ آن مسئله را روشن گردانیم و نشان دهیم که چگونه در کلام پیش می‌آید. بر همان‌سان، روشن بودن دربارهٔ انواع موجودات جهان در حکم روشن بودن دربارهٔ شیوه‌هایی است که بدان از آنها سخن می‌گوییم. معمولاً خرده‌هایی که بر این رهیافت می‌گیرند، از آن جهت است که نه «خود موضوع» بلکه سخنِ *راجع به* موضوع عرضهٔ تحلیل می‌شود. کل مبحث گسترده و پیچیده است. ولی پرداختن به فلسفه به یاری بازجست سخن، دربارهٔ چیزی که دلمشغول آنیم بدون پیشینه نیست. برای نمونه، ارسطو بسا که گونهٔ هستی چیزی را با پژوهیدن شیوه‌هایی که دربارهٔ آن چیز سخن می‌گویند می‌پژوهد ــ یعنی زمینه‌های *گوناگونی* که چیز در آن پیدا می‌شود. به هر روی، اختلاف رهیافت به ظاهر در این است که نزد ارسطو تحلیل کاربرد زبانی *آغاز* مسئله است، در حالی که به دیدهٔ تحلیل‌گران زبانی قلب مسئله و گاه راه‌حل آن است. به عبارت دیگر، این اختلاف میان گرایش به این است که کاربرد زبان را راه‌جستن به درون مسئله بینگاریم و گرایش به آنکه کاربرد زبان را راه‌جستن به بیرون مسئله بدانیم.

تا اینجا به مسائل راجع به رابطهٔ زبان و *شناختن* پرداخته‌ایم. هنوز مانده است که به مسائل راجع به رابطهٔ زبان و *معنی* بپردازیم. بنابراین پیداست که زبان بضرورت تنها برحسب معنی بررسی نمی‌شود. و همچنان که خواهیم دید، از دیدگاهی دیگر، ضرورتی ندارد که بررسی معنی تنها برحسب *زبان* انجام گیرد.

36. G. E. Moore 37. Bertrand Russell 38. Ludwig Wittgenstein 39. Gottlob Frege
40. linguistic philosophy 41. linguistic analysis 42. linguistic analysts

فصل ۱۰

مسئلهٔ معنی

مسائل پژوهش و شناخت را نمی‌توان از مسئلهٔ معنی جدا کرد. گاهی سخن بر سر این نیست که آیا نظری راست است یا دروغ، بلکه بر سر آن است که آیا اصلاً فهم‌پذیر یا معنی‌دار است یا نه. مسئلهٔ تعیین معیاری برای فهم‌پذیری، آشکارا اهمیت بسیار دارد. در این فصل نخست به آیین معروف به *عمل‌باوری* می‌پردازیم، و سپس رهیافتهای دیگر به مسئلهٔ معنی را بررسی می‌کنیم. شاید از هیچ آیین فلسفی به اندازهٔ عمل باوری این همه تفسیر و بسا سوءتفسیر نشده باشد. براستی، عمل باوری نه بر یك گونه بلکه بر گونه‌های بسیار است که ما مهمترین و پرنفوذترینشان را بازخواهیم شناخت. پیش از این به اشاره گفتیم که عمل باوری صورتی از تجربه باوری است، و با پوزیتیویسم یا صورت دیگری از تجربه باوری که نام بردیم وجه اشتراکی دارد. دریافتن تفصیل این پیوندها را بیشتر بر عهدهٔ خود خواننده می‌گذاریم. عمل باوری در ایالات متحدهٔ امریکا سرچشمه گرفت، و تقریرهای عمده‌اش به دست فیلسوفان امریکایی، پیرس و جیمز و دیویی[۱] و مید[۲]، انجام یافت. از آنجا که سه تن واپسین (مستقیم و نامستقیم) از پیرس تأثیر برداشتند که بنیانگذار این دیدگاه بود، بهتر است نخست بازجوییم که عمل باوری در تقریر او چیست و پیرس چه غرضی را از آن می‌خواست.

عمل باوری همچون آزمایش باوری[۳]؛ مسائل حقیقی و مسائل کاذب. فیلسوفان همیشه در روشهایشان ژرف اندیشیده‌اند، و گاهی از مناقشه بر سر عقاید مخالف و نبودن معیاری که بدان اختلاف عقیده را بکاهند متأثر گشته‌اند. بر اندیشهٔ چارلز پیرس (۱۸۳۹ - ۱۹۱۴) این نکتهٔ تاریخی گذشت که پاره‌ای مسائل عقلی در طی دوره‌ای از زمان گشوده می‌شوند در حالیکه چنین می‌نماید که مسائل دیگری اکنون بیشتر از هنگامی که صدها یا حتی هزارها سال پیش مطرح شدند به گشایش

1. Dewey 2. Mead 3. experimentalism

نزدیك نیامده‌اند. «آیا خدایی هست؟» «آیا ذهن و ماده با هم تفاوت ماهوی دارند؟» «آیا نفسی نامیرنده وجود دارد؟» — این پرسشها هنوز در بحثهای فلسفهٔ نظری جای مقدم را دارند. وجود مسائل ناگشوده خاطر تجربه‌باوران طراز کهن و کانت را نیز به خود مشغول داشته بود، ولی پیرس پرسش نوینی را پیش کشید. آیا عیب *از ماست* یا از خود *مسائل* که ناگشوده می‌مانند؟ آیا ناگشوده‌اند یا ناگشودنی‌اند؟ بنابر گفتهٔ کانت، این مسائل — مسائل «مابعدالطبیعی»، راجع به گیتی همچون یك کل، خدا، نفس — به‌سبب محدودیت توانهای عقلی ما ناگشودنی‌اند. پیرس درحقیقت می‌پرسد که اگر بعضی مسائل براطلاق ناگشودنی‌اند، پس به چه لحاظی «مسئله» به‌شمار می‌آیند؟ مسئله‌ای که حقیقی است باید، دست‌کم *علی‌الاصول*، گشودنی باشد. وگرنه، از چه حیثی می‌توان گفت که مفید معنی است؟ پیرس بدین‌سان عامل *معنی‌داری*[4] یا *دلالت*[5] مسئله را پیش می‌کشد. بعضی مسائل چه بسا از آن رو ناگشودنی بوده‌اند که عیبی در کارشان است، از آن‌رو که اصلاً نه مسائل حقیقی[6] بلکه مسائل کاذب[7] هستند. مسائلی که چنین نام گیرند، به چیزهایی برتر از تجربهٔ ممکن انسان ربط می‌یابند و شرطهای گشایش خود را از میان می‌برند. سببش محدودیت توانهای شناختی آدمی نیست — چه کسی باید حکم کند که این محدودیتها از کجا آغاز می‌شوند؟— بلکه آن است که، گویی، کارتها از همان آغاز طوری برای فریب و تقلب ترتیب یافته‌اند که او نمی‌تواند مسائل را حل کند یا به شیوه‌ای ثمربخش به راه‌حلی نزدیك آید. سخن گفتن از چیزی که براطلاق ناشناختنی است، به‌سانی که کانت چنین می‌کند، نه سخن گفتن از چیزی معنی‌دار[8] است. زیرا اگر شناختن چیزی دربارهٔ آن ممتنع باشد، چگونه می‌توان از آن سخن گفت؟ چیزی براطلاق «ناشناختنی» براطلاق تعریف ناکردنی است، و آشکارا یکسره از فهم‌پذیری تهی است.

معنای لفظی و معنای روان‌شناختی. عمل باوری پیرس در وهلهٔ نخست عبارت از تقریر قاعده‌ای است برای تصریح آنکه در کدام احوال، زبانی که به کار می‌بریم معنی‌دار است. پاسخهای مسائل به وسیله جمله‌ها داده می‌شوند، و جمله‌ها از واژه‌ها فراهم آمده‌اند. نشان دادن اینکه واژه‌ها و جمله‌ها کی معنی دارند و کی ندارند، در حکم نشان دادن این است که مسائل کی معنی دارند، یعنی، کی گشودنی‌اند. ولی پیش از آنکه شروط پیش‌نهادهٔ پیرس را شرح دهیم، بایسته است یادآور شویم که او تا چه حدودی می‌خواست دامنهٔ عمل‌باوریش را بگسترد.

هنگامی که از «معنای» واژه یا گزاره‌ای سخن می‌گوییم، به چیزی ارجاع می‌کنیم که به دو راه متفاوت می‌توان تفسیرش کرد. نکته را با مثالی توضیح می‌دهیم. گیریم که بگوییم: «یکصد ناو جنگی به کرانه‌های ایالات متحدهٔ امریکا نزدیك می‌شوند.» این گفته به دو وجه دارای «معنی» است. به یك وجه معمولاً می‌گوییم که «نزد افراد مختلف، معنی مختلف است» یا که این گزاره در

4. meaningfulness 5. significance 6. genuine problems 7. pseudo-problems 8. meaningful

نظر آدمهای مختلف چیزهای مختلف «معنی می‌دهد» — برخی را وحشت برمی‌دارد، عده‌ای از شادی در پوست نمی‌گنجند، گروهی اعمال معینی را چشم می‌دارند، بعضی برایشان توفیری نمی‌کند؛ و به‌طور کلی، نمی‌توان گفت که هیچ دو نفری دقیقاً واکنشی واحد دارند، و اگر هم داشته باشند نمی‌توانیم همانندی را به محك آزمون بسنجیم، چون از عهدهٔ معاینهٔ کیفیت احساسات یکدیگر برنمی‌آییم. ولی به وجه دیگر، یعنی وجه *لفظی*، «معنای» گزارهٔ بالا نزد هر کسی که آن زبان خاص را می‌داند یکی است: دستهٔ امور واقعی که این گزاره به آنها راجع است نزد همگان دستهٔ امور واقع واحد است و هر کس که دلش بخواهد مسلم بدارد که آیا گزاره راست است یا نه، می‌تواند به پژوهشی دست بزند که نتیجه‌اش تقریباً همان است که دیگری *صرف‌نظر* از واکنش عاطفی یا احساسات شخصیش به آن خواهد رسید.

نخستین نوع معنی را می‌توان معنای *روان‌شناختی*[9] و دومی را معنای *منطقی* یا *لفظی*[10] نامید. در مورد دوم، ما با محتوای عینی کلمه یا گزاره و نه با واکنش فردی در برابر آن سروکار داریم. به چیزی اعتنا می‌نماییم که برای همگان فهم‌پذیر است و نه به تفاوتهای خصوصی و شخصی. هنگامی که گاه از، مثلاً، «معنای شاعرانه» سخن می‌گوییم، مقصودمان معنای لفظی نیست بلکه مرادمان معنی در وجه روان‌شناختی است که در آن، صور ذهنی متفاوت به نیروی تداعی فراخوانده می‌شوند و واکنشهای خودانگیختهٔ گوناگون در ذهنهای گوناگون روی می‌دهند. عمل‌باوری پیرس فقط ناظر به معنای منطقی یا لفظی است، زیرا به اعتقاد او و هنگامی که می‌پرسیم آیا مسائل دارای معنایند تنها این نوع معنی را می‌خواهیم. حل یك مسئله، سهمی به شناخت است و تا آنجا که سخن بر سر پیشرفت *شناخت* است فقط معنای منطقی به آن ربط می‌یابد. راه‌حل مسئله‌ای اگر نزد همه کس راه‌حل نباشد، به‌هیچ‌رو راه‌حل شمرده نمی‌شود.

پیرس تأکید می‌ورزید که هرچند بعضی از مفاهیم به دیدهٔ بسیاری کسان روشن *می‌نمایند*، چه بسا در واقع امر منطقاً بی‌معنی باشند. بدین‌سان به مجرد اینکه آدمیان لفظ «نفس» یا «خدا» را به *کار می‌برند*، *بضرورت* گویای آن نیست که این الفاظ فهم‌پذیرند — شاید باشند یا شاید نباشند، بسته به شیوه‌ای که به تعریف درآیند. محتمل است که آشنایی با کلماتی که به کار می‌بریم به این باور گمراهمان کند که تصوراتی که آن کلمات نمودارشان‌اند، کاملاً فهم‌پذیراند. کسان بسیاری که یقین دارند که می‌دانند مرادشان چیست، چون پای آزمون به میان آید نمی‌توانند با هیچ درجه‌ای از همسازی یا وضوح *منطقی* مقصودشان را توضیح دهند.

معیار آزمایشی تعریف. عمل باوری پیرس بر آن است که برای احراز اطمینان از استعمال زبان معنی‌دار، صرف *تعریف کردن* واژه‌هایی که به کار می‌بریم بس نیست. بدین‌سان لفظ بی‌معنای

9. psychological meaning 10. literal meaning

«شیرّوور» را می‌شود به «دری‌وری» تعریف کرد، ولی همچنان بی‌معنی می‌ماند. مهم، *نوع* تعریفی است که به دست می‌دهیم. به‌زعم پیرس، تعریف باید توانایی‌مان دهد تا با مدلول واژه به هنگام تجربه آشنا شویم؛ و این در حالی است که واژه مدلولی داشته باشد (زیرا واژه‌هایی مانند «اگر» و «و» به معنای متعارف مدلول چیزی نیستند). کلمهٔ «پستاندار» کلمه‌ای معنی‌دار است چون تعریفش به ما توانایی می‌دهد تا به بررسی و تعیین هویت ویژگیهای معینی که از هر دستهٔ ویژگیهای دیگر ممتازاند بپردازیم. اگر «پستاندار» را به **«تجلی شکوهمندانه عنایت ابدی»** تعریف می‌کردیم، حال دیگر پیش می‌آمد. این تعریف هیچ راهی به ما نمی‌نماید که چگونه می‌توان نوع موضوع تعریف شده را به *شیوهٔ آزمایشی معلوم کرد*. غرض تأکید آزمایشی خاطرنشان کردن آن است که تعریف باید برای همگان فهم‌پذیر باشد. دیدیم که چگونه شیوهٔ روش علمی، توافق عام یا همگانی می‌یابد.. عمل باوری پیرس در تقریر قاعدهٔ دلالت و معنی‌داری برای الفاظ به‌طور کلی، روش علمی را آگاهانه الگوی خود می‌نهد. تعریف آزمایشی الفاظ به منزلهٔ کاربرد وسیله‌ای است که بدان بتوانیم معانی را بی‌ایهام ابلاغ کنیم. اگر کسی بگوید که معنای لفظی را نمی‌فهمد، همین بس که شروط آزمایشی معرفِ این واژه را توصیف کنیم، و به یاری آن معیاری برای توافق و فهم‌پذیری همگانی برقرار داریم. مقصود از قاعدهٔ عملی[11] پیرس هم آن است که با این شیوه به وضوح نایل آید. الفاظ را باید نه با پیوستنشان به‌صرف تجربه بلکه به تجربهٔ همگانی تعریف کرد. مزیت تعریف عملی را با تجسم خیالی موقعیتی درمی‌یابیم که در آن کلماتی چون «دموکراسی» و «آزادی» به قدری روشن برایمان تعریف شده‌اند که احوال متلازم آنها را به آسانی معلوم می‌کنیم.

مقتضای تحقیق پذیری علمی. معیار عملی پیرس را گذشته از واژه‌ها، برای نظریه‌ها یا عقاید نیز می‌توان مقرر داشت. بنابر سنت، ملاك معنی‌داری و دلالت این است که آیا گزاره‌ای از «تصورات روشن و متمایز» ساخته شده است، یا آیا «اندیشهٔ متمایزی را می‌رساند.» ولی روشنی و تمایز را چگونه باید فهمید؟ آیا می‌شود اندازه‌شان را گرفت؟ نکته این است که آنها فقط ملاکهای روان‌شناختی‌اند و آشنایی را با فهم‌پذیری منطقی مشتبه می‌کنند. آنچه برای کسی روشن است بضرورت برای دیگری روشن نیست. ملاك پیرس می‌کوشد تا معیاری عینی برای فهم‌پذیری جایگزین سازد.

شاید چنین بنماید که می‌توان معیار جمله‌ها را این‌گونه مقرر داشت که بگوییم جمله هنگامی دالّ و معنی‌دار است که از واژه‌هایی تعریف گشته به شیوهٔ عملی که در سامان دستوری صحیح آراسته شده باشند فراهم بیاید. ولی این گفته صحیح نیست. زیرا گزاره‌هایی از قبیل «کهکشانها، برادران اندوهگین را منصوب کردند» یا «آن مرد شوهرش را طلاق داد» چنین مقتضایی را برمی‌آورند و با

11. pragmatic

این همه به تصدیق همگان بی‌معنایند. پس می‌توان گفت که گزارهٔ واقعی[12] هنگامی گزاره‌ای معنی‌دار به‌شمار می‌رود که گردآوری گواهی بر آن امکان‌پذیر باشد ــ به سخن دیگر، هنگامی که امکان‌پذیر باشد تا صدق یا کذبش را بپژوهیم. همساز درآمدن گزاره‌ای با این معیار، می‌رساند که آن گزاره با روش علمی پژوهیدنی است. همچنان که گزاره‌های علمی خاص بر این حال‌اند، ضرورت ندارد که ما فعلاً بدانیم که گزاره‌ای راست است یا دروغ، بلکه فقط ضرورت دارد که برداشتن گامهایی که به آنچنان دانستن راه ببرند ممکن باشد. به عبارت دیگر، گزاره‌های معنی‌دار باید با معیار تحقیق‌پذیری[13] علمی منطبق درآیند. چنانکه دیدیم، بعضی گزاره‌ها مستقیم و بعضی دیگر نامستقیم تحقیق‌پذیرند.

عمل‌باوری یادآور می‌شود که معنای گزاره عبارت است از مجموع پیامدهای تحقیق‌پذیر آن و نه واکنش روان‌شناختی که در ما برمی‌انگیزد. ممکن است دو گزاره تا قسمتی دارای کلمات متفاوت باشند و با این همه معنایشان یکسان باشد، زیرا پیامدهای واقعی[14] یکسان دارند. از سوی دیگر، تنها راه تمیز معنای دو عقیده که همانندی لفظی دارند آن است که پیامدهایشان را بازنماییم و امور واقع متفاوتی را که هر کدام به‌طور مضمر دلالت بر آنها دارند مشاهده کنیم. مقصود عمل‌باوری پیرس دقیقاً آن بود که با تهیهٔ ملاکهای عینی تمیز، بر لفاظی در امور عقلی چیرگی یابد.

اکنون می‌توانیم بگوییم که چه چیز مسئله‌ای را مسئلهٔ معنی‌دار (یا گشودنی) می‌گرداند. مسئله‌ای معنی‌دار یا حقیقی است که پاسخهای ممکن به آن تحقیق‌پذیر باشند، یعنی، چنانچه پذیرای پژوهش علمی باشد.

برداشت وسیع از تجربه و تحقیق‌ورزی. هنگامی که می‌گوییم که مسئله‌ای «پذیرای پژوهش علمی است»، که گزاره‌ای «تحقیق‌پذیر» است، که لفظی «به شیوه‌ای آزمایشی تعریف شده است»، می‌توان به این عبارتها معنایی تنگ یا فراخ داد. پیشتر، تفسیر *بسیار* تنگ یا *احساس‌باورانه* را این‌گونه طرد کردیم که گفتیم عمل‌باوری پیرس می‌کوشد تا ضوابط فراخ دامنهٔ علم را معیار نهد؛ و این سعی در مخالفت با ضوابط تنگ دامنهٔ پوزیتیویسم انجام می‌گیرد که به تحقیق‌ورزی نامستقیم بی‌اعتماد است و گرایش بر آن دارد که «تجربه» را به تجربهٔ حسی منحصر کند. ولی ما باید همچنین بر مبنای عمل‌باوری پیرس، از تفسیر تنگ دیگری بپرهیزیم که واژه‌های «آزمایش» و «تجربه» را تنها برای دلالت بر آزمایش طبیعی (فیزیکی) و تجربهٔ طبیعی می‌گیرد. این تفسیر تنگ هر نظریه‌ای را که، مثلاً، از سیر کلی تاریخ یا تمدن یا ماهیت رابطهٔ آدمی با گیتی همچون یك کل ــ خلاصه، هرگونه نظریه‌ای در باب فلسفهٔ نظری ــ سخن می‌گوید «تحقیق‌ناپذیر» می‌داند. برداشت پیرس از آزمایش، تحقیق‌ورزی، همچو نظریه‌هایی را منظور

12. factual statement 13. verifiability 14. factual

می‌دارد. پیچیدگی و دشواری فراگرد، بی‌قیاس بیشتر ولی ذاتاً بر همان گونه است. در علمی معین، مثلاً روان‌شناسی، امور واقعی که نظریه‌های روان شناختی را به تحقیق می‌رسانند همان نمونه‌های خاص رفتاری هستند که از فرد سر می‌زند. از سوی دیگر، در نظریه‌ای کلی دربارهٔ تمدن، «امور واقع» محقق‌دارنده نه فقط اینها بلکه *نظریه‌های* پذیرفته در حوزهٔ روان شناسی، یا آمیزه‌ای از امور واقع و فرضیه‌های روان شناسی و فیزیك و زیست شناسی، و به‌طور کلی تمام دستهٔ نتایج علمی را نیز دربر دارند. نوع امور واقعی که به کار گواهی بر نظریه‌های فلسفی نظری می‌آیند بسی وسیعتر و پیچیده‌تر از آنهایی است که به کار گواهی در قلمرو علم معینی می‌آیند. با این همه، فراگرد تحقیق‌ورزی می‌تواند نام «علمی» به‌خود گیرد زیرا هرچند که دیگر به تحقیق‌ورزی در علمی *خاص* نپردازیم، می‌توانیم *روش* علمی را به‌کار بندیم. بدین‌سان معیار عملی پیرس مقتضی آن است که هر گونه فرضیه‌ای درباب امور واقع تحقیق‌پذیر باشد، ولی از برداشتی تنگ از تحقیق‌ورزی می‌پرهیزد.

فلسفهٔ کانت، پوزیتیویسم، و عمل‌باوری آزمایش باورانه. بطور خلاصه، فرق آزمایش‌باوری با فلسفهٔ کانت در این است که آزمایش باوری تصور حقیقتی ناشناختنی و فراتجربی را فهم‌ناپذیر و لذا مردود می‌شمارد؛ و از فلسفهٔ کانت و پوزیتیویسم از این حیث تفاوت دارد که عامل معنی یا دلالت را وارد تحلیل شناخت می‌کند و همچنین از تجربه و روش علمی برداشت دقیقتری دارد. فرقهایش با پوزیتیویسم در این است که نظریه‌های نظری را تحقیق‌پذیر یا تحقیق‌ناپذیر می‌داند، و با یکجا گردآوردن بی‌تمیز همهٔ نظریه‌های نظری و نامیدنشان به «مابعدالطبیعی» در معنایی فراتجربی مخالف است؛ تفسیر آزاداندیشانه‌تری از علم دارد و از قانونگذاری دربارهٔ روش علمی می‌پرهیزد؛ و در مقابل ملاك مبهم «سودمندی» یا «باروری» نظریه‌ها که پوزیتیویسم به آن قائل است، ملاك خاص فهم‌پذیری نظریه‌ها را جایگزین می‌کند.

عمل باوری همچون دلبستگی به وجوه عملی[15]: نظر جیمز. بیشتر کسان تصور عمل‌باوری را به ویلیام جیمز منتسب می‌دارند؛ و راست است که صورتی که جیمز نماینده‌اش بود بسیار پرنفوذتر از هر صورت دیگر عمل‌باوری بوده است. غرض جیمز در اصل آن بود که عمل‌باوری پیرس را پرورش دهد. ولی شیوه و کلامی که بدان نظرش را تقریر کرد، آگاهانه یا ناآگاهانه، به چیزی یکسره متفاوت انجامیدند. بنا به گفتهٔ جیمز،

> روش عمل‌باورانه... عبارت است از سعی در تفسیر هر مفهوم با پی‌جویی پیامدهای عملی جداگانه‌اش. برای آدمی عملاً چه تفاوتی می‌کند اگر این مفهوم و نه آن مفهوم راست باشد؟ اگر نتوان هیچ‌گونه تفاوت عملی را پی جست، پس شقهای گوناگون عملاً

15. practicalism

> بر یك معنایند، و بحث یکسره لغو است. هرگاه بحثی جدی است، باید بتوان گونه‌ای تفاوت عملی نشان داد که ناگزیر از حقانیت یکی از دو سو برمی‌آید.[16]

جیمز که عمل‌باوری را همچون جلوه‌ای از نگرش تجربه‌باورانه می‌انگارد، این نگرش را به کلام زیر تفسیر می‌کند. عمل باور

> از تجرید و نابسندگی، از راه‌حل‌های لفظی، از دلایل پیشینی معیوب، از مبادی ثابت، دستگاه‌های فکری بسته، و مفاهیم مطلق و خاستگاه‌های ادعایی روی برمی‌تابد. او به سوی عینیت مشخص و بسندگی، به سوی امور واقع، به‌سوی عمل و به‌سوی نیرو روی می‌آورد. این سخن یعنی غلبهٔ مشرب تجربه‌باوری و ترك صادقانهٔ مشرب عقل‌باوری. یعنی هوای آزاد و امکانات طبیعت، در مقابله با جزم، تصنع، و ادعای غائیت در حقیقت.[17]

معنای «عملی» نزد جیمز و پیرس. شاید وجه افتراق اصلی دو نوع عمل‌باوری که تا اینجا بررسیده‌ایم این باشد که نزد جیمز واژهٔ «عملی»[18] معنایی آزادتر و متداولتر از آنچه نزد پیرس مستفاد می‌شود دارد. تأکید کلی عمل‌باورانه آن است که گزاره‌ها هنگامی معنی دارند که پیامدهای «عملی» داشته باشند. اما از این گفته ممکن است دو معنی برآید: (۱) گزاره‌ها، پیامدهایی پذیرای پژوهش آزمایشی داشته باشند، یا (۲) باور به این گزاره‌ها بر کردار آدمی اثر می‌گذارد. نخستین معنی، معرف معیار پیرس و دومین معنی، معرف معیار جیمز است. به‌دیدهٔ پیرس، الفاظی که به‌کار می‌بریم باید به‌وسیلهٔ شیوه‌ای علمی که به‌آنها پیوسته‌اند تعریف شوند؛ به‌دیدهٔ جیمز، مهم آن است که الفاظی که به کار می‌بریم ناگزیر به تأثیر بر رفتارمان توانا باشند. بدین‌سان بر پایهٔ مبداءِ پیرس سخن گفتن از «غرض» یا «طرح و تدبیر» در گیتی، یا از «خدا»، برابر سخن گفتن از هیچ‌چیز معنی‌داری نیست مگر *آنکه* این الفاظ پذیرای آن باشند که بر وفق معیارهای علمی به‌طور تجربی تعریف شوند. اما به دیدهٔ جیمز چنین می‌نماید که این الفاظ برای آنکه «عملاً» معنی‌دار باشند، لازم نیست بدان وجه به تعریف آیند.

> ... هرکس که اصرار می‌ورزد که مدبری هست و اطمینان دارد که او مدبری الهی است، گونه‌ای فایدهٔ عملی از آن لفظ حاصل می‌کند ــ در واقع همان فایده‌ای که دیدیم الفاظ «خدا»، «نفس»، یا «مطلق» برایمان حاصل می‌آورند. «طرح و تدبیر» ولو آنکه به‌عنوان مبدائی عقل‌باورانه برای جلب تحسین ما برفراز یا پشت چیزها نهاده شود و از این جهت بی‌ارج باشد، اگر ایمان ما آن را به چیزی خداپرستانه[19] تجسم حقیقی بخشد به

16. *Pragmatism,* Lecture II. 17. *Ibid.* 18. practical 19. theistic

لفظی حاکی از نوید مبدل می‌گردد. هنگامی که با آن به درون تجربه بازمی‌گردیم، نگرش اعتمادکننده‌تری به آینده به‌دست می‌آوریم.

... این اعتماد مبهم به آینده فعلاً تنها معنای عملی دریافتنی در الفاظ «طرح و تدبیر» و «مدبر» است.[20]

سوای این معنای عملی، واژه‌های «خدا»، «ارادهٔ آزاد» (اختیار)، «طرح و تدبیر»، و جز آن، معنایی ندارند. هرچند که یا در نفس خویش یا اگر عقل‌باورانه نگریسته شوند تاریک‌اند، زمانی که با خود به بیشهٔ انبوه زندگی می‌بریمشان، تاریکی *آنجا* در پیرامونمان روشن می‌گردد.... تنها عمل‌باوری می‌تواند معنایی محصل به آنها بدهد، و به همین دلیل دیدگاه عقل‌باورانه را یکسره یکسو می‌نهد.[21]

بدین‌سان هنگامی که با مسئله‌ای نظری، مثلاً مسئلهٔ ماده‌باوری[22] بر ضد روح‌باوری[23]، روبرو می‌شویم، **تفاوت معنای این دو نظریه را نه پیامدهای آزمایشی متفاوتشان بلکه اثرهای متفاوتشان بر تجربه و کردار شخصی ما تعیین می‌کنند.**

پس اینجا، در این جاذبه‌های عاطفی و عملی متفاوت، در انطباق نگرشهای پرامید و چشمداشت‌مان، و در همهٔ پیامدهای ظریفی که تفاوتهایشان ایجاب می‌کنند، معانی واقعی ماده‌باوری و روح‌باوری نهفته‌اند.... ماده‌باوری صرفاً یعنی انکار جاودانگی نظام معنوی، و گسلیدن از امیدهای غائی؛ روح‌باوری یعنی تصدیق یک نظام معنوی جاودان و آزاد رهاکردن امید. بی‌گمان اینجا موضوع بحث راستینی برای هرکس که احساسش کند هست؛ و مادام که آدمیان، آدمیان‌اند، مایه‌ای برای بحث فلسفی جدی به‌بار خواهد آورد.[24]

عبارتهای نقل شدهٔ بالا بروشنی می‌نمایند که نزد جیمز بحث دربارهٔ طبع معنی در وهلهٔ نخست بر شالودهٔ روان‌شناختی استوار است، در حالیکه نزد پیرس بنیان منطقی دارد.

مقایسهٔ انتقادی آزمایش‌باوری و دلبستگی به وجوه عملی. *جای عاطفه‌وخواست*. نزد جیمز عمل‌باوری به شورشی بر عقل‌باوری یا کاربرد قوای عقلی و منطقی در پژوهش بدل می‌یابد. او بر آن است که **عاطفه‌وایمان**، **«خواست‌باورداشتن»**، عوامل مهمی‌اند. به دیدهٔ او معنای دونظر تفاوت می‌کند برحسب اینکه برای ما «جاذبه‌های عاطفی» متفاوت دارند، یا اینکه کردار ما براثر باور به یکی از آن دو دگرگونی می‌پذیرد ــ اینها «پیامدهای عملی» در استعمال وسیع جیمز از این لفظ

20. *Pragmatism*, Lecture III. 21. *Ibid*. 22. materialism 23. spiritualism 24. *Ibid*.

است. عمل‌باور «به‌سوی عمل و به سوی نیرو»، از منطق به امر واقع، از مجردات به تجربهٔ عینی روی می‌آورد. جیمز بر عقل‌باوری با تأکید *انحصاری* یا *غالب* آن بر **توانهای عقلی** شورید. او از این نکته غافل می‌ماند که گونهٔ دیگری از عقل‌باوری هست که به تأکید می‌گوید که تجربه بدون تفسیر یا تجرید، پوشیده و فهم‌ناپذیر است، در حالیکه عقل گسسته از تجربه، سترون و تهی از معنی است. آزمایش‌باوری پیرس از این حیث عقل‌باورانه است. غرض پیرس آن بود که روش علم را به هرگونه پژوهشی از جمله پژوهش فلسفهٔ نظری شمول دهد. **این عقل‌باوری، عاطفه و «خواست باورداشتن»** را سرسختانه از پژوهش طرد می‌کند. نزد جیمز مناظرهٔ فلسفی هنگامی بحثی راستین یا معنی‌دار است که موضوعات ناسازوار، امیدها یا چشمداشتهای ناسازواری در حریفان برانگیزند. نزد پیرس وجود چنین پاسخهای عاطفی شاید از یک دیدگاه جالب باشد، ولی به تعیین معنای مسئله هیچ ربطی ندارد. اینکه آدمیان از مناظره دچار انفعال روانی گردند، دلیل بر این نیست که آن مناظره منطقاً فهم‌پذیر است. تاریخ می‌آموزد که عزایم جادویی، اباطیل، مسائل کاذب، و تعصب شخصی در انسانها اثری ژرف داشته‌اند، و آنان جایی که آرائشان منطقاً یکسان بوده با همدیگر به ستیز برخاسته‌اند. چنین اختلافهایی که خصلتی روان‌شناختی دارند، دگرگونی‌پذیر و عرضی‌اند، و امکان ندارد که در نظریه‌ای درباب معنی عامل بنیادین باشند.

دربارهٔ «تجربه». پیرس و جیمز در سعیشان برای پیوستن مجردات به تجربه، تجربه را دگرگونه به‌تصور می‌آورند، و در این نقطه از گفتار چندان نیازی به بیان این نکته نمی‌بینیم. نزد اولی، تجربهٔ همگانی اهمیت دارد؛ نزد دومی، تمیزی میان این تجربه و تجربهٔ کمابیش متصور به شیوهٔ احساس باورانه نهاده نمی‌شود، و از اینجا برمی‌آید که معنی بسا که نزد افراد گوناگون دگرگونی می‌پذیرد. آزمایش‌باوری پیرس ملاکی غیرشخصی برای معنی عرضه می‌دارد؛ عمل‌باوری جیمز چنین نمی‌کند. به‌زعم اولی، جامعه و ابلاغ پی‌ریزندهٔ معنایند؛ به‌زعم دومی، ذهن فرد و نیروی تداعی و پیش‌بینی آن. در دیدهٔ جیمز، احساس یا عاطفه به خودی خود مهم است؛ در نظر پیرس، احساس یا عاطفه وسیله‌ای است که بدان نمادها را برای ابلاغ به‌کار می‌بریم.

پرداخت عمل‌باوری به «موقعیت شناخت». تا اینجا عمل‌باوری را همچون نظریه‌ای نگریسته‌ایم که میان کوششهای معنی‌دار به کسب شناخت و ادعاهای بی‌معنی بر شناخت تمیز می‌نهد. عمل‌گرایی را می‌توان از زاویهٔ دیگری نیز تقریر کرد. اگر شرایط واقعی شناخت را بازجوییم و آنها را تقریر و فهم کنیم، می‌توانیم معیاری به‌دست آوریم که بدان دربارهٔ اعتبار ادعاهای به شناخت داوری کنیم. این کار، پژوهیدن «فراگرد شناخت»[25] یا «موقعیت شناخت»[26] است. مخالفان عمل‌باوری البته می‌توانند خرده بگیرند که با این کار ما خودسرانه چنین و چنان را شناخت

25. knowledge-process 26. knowledge-situation

می‌نامیم و می‌کوشیم تا این شناخت را توصیف کنیم و همان‌گاه همه‌چیز دیگر را نادیده بگیریم. عمل‌باور پاسخ می‌دهد که نمونه‌هایی از «شناخت» که برای تحلیل برگزیده‌ایم، از سوی همگان به این عنوان محل تصدیق‌اند. آنها نخست همان‌اند که در فعالیت روزانه شناخت نام می‌گیرند، مانند هنگامی که می‌دانیم که چگونه مرضی را درمان کنیم، ساختمان اتوموبیلی را می‌دانیم، می‌دانیم چرا آب منجمد می‌شود؛ و دوم، آنچه در سراسر تاریخ علم تجربی، شناخت نام گرفته است.

ابزارانگاری: آزمایش‌باوری دیویی. شرحی که از «موقعیت شناخت» خواهیم داد به لحاظ ویژگیهای بنیادینش نزد پیرس و جان دیویی (۱۸۵۹-۱۹۵۲) مشترک است، و اینجا رهیافت و روایت دیویی را که گاهی *ابزارانگاری*[۲۷] نامیده می‌شود توضیح می‌دهیم.

اندیشهٔ تأمل‌آمیز همچون وسیله‌ای برای حل مسائل. بر مبنای یك سنت بسیار پرنفوذ در فلسفه، گمان می‌رود که تمایزی بنیادی، شالودهٔ تمام نظرپردازی استوار و معتبر را می‌ریزد. این تمایز میان طبیعت از یك سو و ذهن *شناسندهٔ* طبیعت از سوی دیگر است. طبیعت از اشیا و رویدادها فراهم می‌آید. ذهن هنگامی که «تصورات راستی» از این اشیا و رویدادها دارد، طبیعت را به درجه‌ای کم یا بیش می‌شناسد. ما این نظر را در بخش ۳ بررسی خواهیم کرد. اینجا کافی است خاطرنشان سازیم که رأی دیویی از دید یکسره متفاوتی نشأت می‌گیرد. او ذهن آدمی را نه چیزی از بُن ممتاز از سایر پدیده‌ها بلکه بخش و پاره‌ای از خود طبیعت می‌پندارد. در نتیجه شناخت چیزی است که به منزلهٔ فعالیتی طبیعی، درون طبیعت جای می‌گیرد ــ فعالیتی در زمرهٔ دیگر فعالیتها، مانند گردش زمین، تولد کودك، برافتادن دولت، زمین‌لرزه، و راه رفتن. چون آدمیزادگان درگیر واقعیتی طبیعی‌اند، شناخت درون تجربهٔ آدمی روی می‌دهد، که اینجا مراد دیویی از «تجربه» شبکهٔ پیچیده‌ای است از همکنشی میان انسان و محیطش، به شرحی که بالا در فصل ۷ آمد. در چه مرحله‌ای از تجربهٔ آدمی فعالیت کسب شناخت آغاز می‌یابد؟ به گفتهٔ پیرس و دیویی، هنگامی که ما نه صرفاً اندیشیدن بلکه اندیشیدن تأمل‌آمیز را می‌آغازیم. اندیشهٔ تأمل‌آمیز در وجه درست خود هنگامی روی می‌دهد که با *مسئله‌ای* روبرو شویم، هنگامی که آشفتگیهایی در محیطمان ما را دربارهٔ کردار آینده‌مان، دربارهٔ معنای آنچه می‌کنیم نامطمئن می‌سازند.

تصورات همچون ابزارها. بدین‌سان اندیشهٔ تأمل‌آمیز برای کسی که در بیشه‌زار راه می‌رود هنگامی آغاز می‌شود که با مسئلهٔ بیرون رفتن مواجه می‌گردد، و برای دانشمند آن گاه که روبروی این مسئله قرار می‌گیرد که چرا بافتهای آدمی می‌میرند یا چرا خیزاب ساحلی جزر و مد دارد. در یك مورد، محیطی روزانه و در موردی دیگر، محیطی علمی داریم. «عملی» که آدم بیشه‌زار از آن نامطمئن است عمل گرفتن جاده‌ای است که به بیرون رفتنش منتج گردد؛ «عملی» که دانشمند از

27. instrumentalism

آن نامطمئن است، پیشگویی رویدادها و مشاهداتی است که باید انجام دهد. اکنون گوییم که شناخت عبارت است از داشتن تصورات یا فرضیه‌های راست. چگونه این تصورات را تفسیر کنیم؟ به‌لحاظ دستهٔ احوال پیشگفته، این تصورات همچون وسایلی کار می‌کنند که به یاری آنها به حل مسئله‌ای که منشاءِ کاوش ماست می‌کوشیم. تصورات در اصطلاح دیویی عبارت‌اند از *ابزارها*[۲۸] یا *وسایلی* که برای نیل به غایتی به‌کار می‌گیریم ــ این غایت همان شناخت یا فیصل دادن به موقعیت مسئله‌انگیز[۲۹] است. آنها به معنایی خاص و معین، «فرضیه‌های کارا»[۳۰] به‌شمار می‌روند ــ یعنی افزارهایی که بدان مسائل مشخص را می‌گشاییم. تصورات (نظریه‌ها، باورها) هستیهایی نیستند که خاصیت مرموزی به‌نام حقیقت را به‌نحوی با خود حمل کنند و کار ما این باشد که آنها را به‌نحوی بکاویم. تصورات هر یك به موقعیت مسئله‌انگیز ویژه‌ای وابسته‌اند. به سخن دیگر، آنها هنگامی که معنی‌دار باشند، در خلأ برنمی‌خیزند.

نکته را می‌توان با مختصر تفاوت به‌طرز دیگری بیان کرد. به‌زعم دیویی، غایتی که حاصل می‌کنیم به وسایلی که برای حصول آن به‌کار می‌بریم سخت پیوسته است و خصلتش از آن وسایل اثر برمی‌دارد. به عبارت دیگر، نوع شناختی که تحصیل می‌کنیم، تا اندازه‌ای با نحوهٔ تحصیل آن تعین می‌یابد. شناختن نه فراگردی از جستجو درپی موضوعاتی است که نام «موضوعات شناخت»[۳۱] به‌خود می‌گیرند. ما در ضمن گشودن مسائل محیطمان، آن محیط را می‌برزیم؛ به آزمایش می‌پردازیم. هنگام اکتشاف، آنچه کشف می‌کنیم به‌صورت از پیش ساخته و آماده رخ نمی‌نماید؛ بلکه حاصل آزمایشگری یا روند کسب شناخت و نظریه‌آزمایی است. چیزی است که با آن رابطه‌ای ــ «رابطهٔ شناختی»[۳۲] ــ یافته‌ایم و چیزی‌نیست جز رابطه‌ای که درون آن هست. بدین‌سان، یك مرض همان مرضی نیست که به آزمایش کاویده می‌شود. هنگام شناختن، رویه‌های معینی از چیزی را برمی‌گزینیم، از دیدگاه‌های مختلف بررسیش می‌کنیم، رابطه‌اش را با چیزهای دیگر بازمی‌جوییم، و مانند آن. چندان که خصلت شناخت ما تا اندازه‌ای چیزی است که با فعالیت ما تعیین می‌شود. زیرا اگر گزینشمان برگونهٔ دیگر می‌بود، یا توجهمان به جهت دیگری می‌گردید، شناختمان همان شناخت نبود.

دلالت ابزارانگاری. پس دانستیم که به دیدهٔ دیویی آزمایشگری بخش ذاتی فراگرد شناخت است، و همچنین معلوم گشت که لفظ «آزمایشگری» را باید به تعبیری وسیع تلقی کرد. شناختن با *عمل کردن*، با *آزمودن* تصورات، و با پروردنشان دست می‌دهد. شناختن، *یك نوع* عمل کردن است. نتیجهٔ این حکم نیز باید روشن باشد. آنچه تصوری یا نظریه‌ای نیست که از موقعیت مسئله‌انگیزی

28. instruments 29. problematic situation 30. working hypotheses
31. objects of knowledge 32. knowledge-relation

مربوط به محیط ــ خواه محیط اجتماعی، علمی، سیاسی، زیبایی شناختی، خواه هر وجه دیگری از تجربهٔ آدمی ــ سرچشمه گرفته باشد، نزد دیویی تصوری نیست که به شناخت راستین بینجامد، بلکه تصوری است زاینده و دوام‌بخش لفاظی و مناقشهٔ بی‌ثمر.

رویه‌های مختلف نظریهٔ معنی. بسیاری از فیلسوفان بر این می‌گرایند که «معنی» را به واژه‌ها و ترکیبات واژه، یعنی به زبان به‌سانی که معمولاً فهمیده می‌شود بپیوندند. بنابراین نظر، هنگامی که می‌گوییم افکار یا تصورات دارای معنایند، به‌وجهی که در زبان تقریر یافته‌اند به لحاظ می‌آیند. ولیکن در تاریخ فلسفه سنتی هست که موضوع را دگرگونه می‌بیند و حصر معنی را به این نحو محال می‌داند. در این سنت تأکید بر «نمادها»[33] یا «نشانه‌ها»[34] است، یعنی مقوله‌ای که واژه‌ها را نیز دربر می‌گیرد. بعضی نشانه‌ها، نشانه‌های «طبیعی» به‌شمارند (مثلاً، ابر نشانهٔ باران است ــ ابر، باران «معنی می‌دهد»؛ یا دود نشانهٔ آتش است). برخی نشانه‌ها، نشانه‌ها یا نمادهای «آدمی»اند (مثلاً، بادنما نشانهٔ جهت باد است؛ چراغ راهنمایی نماد مقررات قانونی معینی است؛ اسم عام نماد رده یا سنخ معینی از چیزهاست). در این رهیافت، زبان عبارت است از یك صورت دلالت[35] یا نمادپردازی[36]. نمادهای زبانی و نمادهای غیرزبانی هست. براستی، مفهوم خود زبان بسا چنان تعبیر شده که دربردارندهٔ بسی بیشتر از واژه‌هاست، و تصور «زبان طبیعت» یا «زبان خدا» گاه‌گاه در تاریخ فلسفه نمایان می‌شود. برخی از فیلسوفان، مانند پیرس و دیویی، که آرائشان را دربارهٔ رابطهٔ میان زبان، تفکر، و معنی در صفحات قبل ملاحظه کردیم، همچنین نظریه‌هایی درباب معنی به‌وجه شاملتری پرداخته‌اند که گاه به نظریه‌های «کلی» نامبردارند. چنین نظریه‌هایی می‌کوشند تا نشان دهند که چگونه معنی بر اوضاع بنیادی انسان و طبیعت چون نهادهای اجتماعی، تاریخ، فعالیت زیست‌شناختی، ارتباط، الگوهای پرورش کودك، رفتار جسمانی، یا طبع آگاهی بازبسته است. بعضی نظریه‌های کلی مهم درباب معنی متعلق‌اند به جوسایا رویس[37] (۱۸۵۵ - ۱۹۱۶)، جرج هربرت مید[38] (۱۸۶۳ - ۱۹۳۱)، الفرد نورث وایتهد[39] (۱۸۶۱ - ۱۹۴۷)، و ارنست کاسیرر[40] (۱۸۷۴ - ۱۹۴۵).

دو برداشت دیگر از معنی که در ماندهٔ این فصل به اختصار شرح خواهیم داد، برداشتهای کاسیرر و ویتگنشتاین‌اند. دریافت کاسیرر از جامعیت بیشتری برخوردار است و صورتهای گوناگون نمادپردازی[41] را که زبان یکی از آنهاست به لحاظ می‌گیرد، و حال آنکه دریافت ویتگنشتاین بر مدار زبان می‌چرخد.

33. symbols 34. signs 35. signifying 36. symbolizing 37. Josiah Royce
38. George Herbert Mead 39. Alfred North Whitehead 40. Ernst Cassirer
41. symbolism

برداشت کاسیرر از صورتهای نمادین. نگاهی به فلسفهٔ صور نمادین[42] به سبب رویه‌های تاریخی و انسان‌شناختی آن درخور اعتنای خاص است. کاسیرر براین نظر می‌رود که گونه‌های معنی و ارزشی که آدمیان در جهان می‌یابند، بازتابندهٔ فراگردهای تمدن بشراند. هنگامی که از تمدن بشر و مراتب فرهنگ سخن می‌گوییم، سخنمان بر سر شیوه‌های گوناگونی است چون شیوه‌ای که آدمیان چیزها را می‌سازند، شیوه‌ای که چیزها را نامگذاری می‌کنند، شیوه‌ای که محیطشان را پیشگویی می‌کنند، شیوه‌ای که راه به بیرون می‌جویند و در برابر خدایان یا قدرتها سر تمکین فرومی‌آورند. به کلام دیگر، تمدن آدمی عبارت است از فعالیتهای بنیادینی چون هنر، زبان یا نطق، علم، دین، و اسطوره. این فعالیتها سنخهای عمدهٔ نمادها را برای آدمیان فراهم می‌آورند. جهان از طریق این نمادها برای آدمی معنی پیدا می‌کند یا به یاری آنها انواع ویژه‌ای از دلالت حاصل می‌کند. از آنجا که این فعالیتها سازندهٔ وجه ممیز انسان‌اند، کاسیرر انسان را به «جانور نمادپرداز»[43] تعریف می‌کند. فعالیتها هرکدام ساخت و ماهیت ویژهٔ خود را دارد؛ و بنابراین کاسیرر نام «صورتهای نمادین» بر آنها می‌نهد.

صورتهای نمادین ــ هنر، زبان، اسطوره، علم ــ شیوه‌هایی‌اند که بدان آدمیان جهان را می‌بینند؛ بویژه، شیوه‌هایی‌اند که بدان امکانات دیدن و فهمیدن جهان را می‌پرورند. همچنین باید دانست که این صور آنچه را که جهان می‌نامیم شکل و تعین می‌بخشند؛ به‌لحاظی، صورتها جهانهای مختلفی را برای آدمیان فراهم می‌کنند تا ببینند و بفهمند. کاسیرر در رشد تاریخی علم، هنر، اسطوره، و زبان معنی و دلالت بسیار می‌یابد. به خلاف رأی کانت، انسانی که جهان را شکل می‌دهد و در دسترس می‌نهد، در وهلهٔ نخست انسان در پایگاه شناسندهٔ انتزاعی نیست بلکه انسان در عرصهٔ کارکردهای گوناگون ارتباطی و نهادی، یا در مقامش همچون موجودی فرهنگی است. پس اگر بناست که معنی را برحسب تجربه تلقی کنیم، چنین تجربه‌ای را نمی‌توان تجربه‌ای صرفاً خصوصی و فردی و، کمتر از آن، حسی پنداشت، بلکه باید آن را تجربهٔ نهفته در زندگی و تاریخ اقوام، تمدنها، و سنتها دانست. زیرا حتی ارجمندترین و بی‌همتاترین تجربهٔ یك فرد تنها در متن زندگی اشتراکی مفید معنی است.

اسطوره، علم، و زبان. در مصنفات کاسیرر دربارهٔ فلسفهٔ نمادها، نسبتهای بین صور نمادین گونه‌گون نسبتهایی پیچیده و پرتفصیل‌اند. برداشت او از این صور در سراسر اندیشهٔ او بر یك حال نمی‌ماند. گاه مقصودش به‌ظاهر آن است که هر کدام از صورتها به اندازهٔ صورتهای دیگر در بنیاد انسانی و دارای اهمیت انسانی است. گاه گویی منظورش آن است که اسطوره و هنر بدویتر از علم‌اند، و علم گونه‌ای از تفسیر نمادین را بازمی‌نماید که بیش از همه ممیز تمدنهای پیشرفته است. اختلاف نظر میان دیدی است که هر صورت را دارای مرحله‌ای بدوی و مرحله‌ای پیشرفته می‌داند،

42. symbolic forms 43. the symbolical animal

و دیدی که بعضی صورتها را بدوی و بعضی دیگر را پیشرفته می‌انگارد. این نکته که آیا الفاظی مانند «بدوی» و «پیشرفته» معنایی سوای «پیشین» و «سپسین» دارند ــ یا *باید* داشته باشند ــ، محل گفتگوست.

اگر نظر کاسیرر را دربارهٔ صورتهای نمادین همچون شیوه‌های گوناگون فراآوردن و یافتن معنی نظری بنیادی بینداریم، پس به مثل اسطوره و علم تعارضی از این لحاظ باهم ندارند که اسطوره شناخت ناپرورده و خام است و علم شناخت دقیق. اسطوره و علم راه‌هایی متعارض در طلب مقصدی واحد به‌شمار نمی‌آیند؛ مقصدهایشان بر اختلاف است. اسطوره چیزی را در تجربه می‌جوید که ارج بسیار بر آن می‌نهد، و می‌خواهد همه چیز دیگر را تابع این رویهٔ *برگزیده* گرداند. علم به خلاف اسطوره،خواستار دستیابی بر تبیین‌هایی است که رویه‌های گوناگون تجربه را *فراز* هم می‌آورند. اسطوره چیزی (نیرویی، رویدادی، اندیشه‌ای) را مجزا یا جدا می‌کند و می‌کوشد تا تجربهٔ آن را شدت بخشد. علم بر آن می‌رود که رخدادها یا احوالی را به هم پیوند دهد که تاکنون جدا از هم پنداشته می‌شدند. اسطوره کارکردی درامی (دراماتیک) دارد، علم کارکردی تحلیلی و دستگاه‌مند.

زبان هم با معنای اساطیری و هم با معنای علمی پیوستگی نزدیك دارد. زبان در وجه بیان اساطیری، تجربه را به میانجی نامها در کانون توجه دقیق می‌گذارد و به آن شدت می‌دهد. کاسیرر باور دارد که ایزد در نزد آگاهی اساطیری نام است و نام، ایزد. زبان در بُعد علمی و منطقیش فراگرد استدلال و تعقل را به‌یاری انعطاف پذیری شگفت‌انگیز خود و تواناییش بر انتزاع پیش می‌برد. باید به یاد داشت که به دیدهٔ کاسیرر زبان *به‌خودی خود* شیوه‌ای برای دیدن و ساختن جهان است. تجربهٔ جهان است آنچنان که فراگردهای نامگذاری و توصیف آن را بخش‌بخش و نقش‌دار گردانده و هویتش را معین داشته‌اند.

برداشت ویتگنشتاین از زبان. آرای ویتگنشتاین به دو دورهٔ پیشین و پسین تقسیم می‌شود. کار دورهٔ پیشین (بیشترینه کتاب *رسالهٔ منطقی-فلسفی*[44]) بر مکتب معروف به «پوزیتیویسم منطقی»[45] یا «تجربه‌باوری منطقی»[46] تأثیر گذاشت. کار دورهٔ پسین (بیشترینه *پژوهشهای فلسفی*[47])، مکتب «تحلیل زبان متداول»[48] را زیر تأثیر گرفت که یکی از رهبرانش جی. ال. اوستین[49] (۱۹۱۱- ۱۹۶۰) بود. ولیکن تأثیر کلی آرای ویتگنشتاین بسی گسترده‌تر از این بوده است. یکی از توجهات غالب او، هم در دورهٔ پیشین و هم در دورهٔ پسین، در این سؤال نمایان است که چگونه تأکید فلسفی بر زبان می‌تواند مسائل فلسفی را بگشاید و شیوه‌هایی را که بدان دربارهٔ جهان می‌اندیشیم روشن گرداند. در دورهٔ پیشین، این توجه او را به کاوش در امکان زبانهای الگو

44. *Tractatus Logico-Philosophicus* 45. logical positivism 46. logical empiricism
47. *Philosophical Investigations* 48. ordinary-language analysis 49. J. L. Austin

(مدل) راه می‌برد. زبانهای الگو چنان ساخته شده‌اند که ابهام و تشتت پرهیزناپذیر را در وسایل متداولی که آدمیان بدان ضمیر خویش را بیان می‌کنند از میان می‌برند. چنانکه پیروان ویتگنشتاین بعدها به تفصیل باز نمودند، زبانهای الگو ساختهایی صناعی[50] و متمایز از زبانهای فرهنگی‌اند که به مرور زمان بین اقوام بالیده‌اند. زبان صناعی در عین حال که گستره و مصداقی بسیار محدودتر دارد، بسیار دقیقتر از هر زبان طبیعی یا فرهنگی است. زبان صناعی طالب سخن روشن گشته است نه بیان خودانگیخته. نشان می‌دهد که چگونه می‌توان ایجاز و دقت را به جای تقریرهای پریشان و متشتت حاصل کرد. همچو زبانی الگوی خودش را در ریاضیات می‌یابد، با مسلمات[51]، تعاریف، واژگان محدود و دقیق، و قواعد روش کار. هنجارها[52] و دستور زبان منطقیش ضامن این است که ما می‌دانیم دربارهٔ چه سخن می‌گوییم و جلوی درافتادن به ابهام و بی‌معنایی را می‌گیرد. به اتفاق همگان به کمال می‌رسد، و گزاره‌هایش منطقاً به‌هم پیوسته‌اند.

ویتگنشتاین دورهٔ پسین از این نظرگاه دور می‌افتد. او بر آن می‌رود که «زبانهای آرمانی»[53] با قواعد ثابت و شیوه‌های کار کاملاً متعین که دربارهٔ امور روا و ناروا قانون می‌گذارند، گونه‌ای دقت حاصل می‌کنند، ولی فقط گونه‌ای، و آن هم به بهای زیاد. زبانهای آرمانی دربرابر زبان به‌سانی که در فعالیتهای بسیار زندگی گفته و نوشته می‌شود کاذب‌اند. آنها نمودار صورتهای بی‌شمار تجلی زبان نیستند. و در نتیجه حق انحای گوناگونی را که جلوه‌گاه معانی زبان‌اند نمی‌گزارند.

بازی زبانی و بازیهای زبانی. ویتگنشتاین به این عقیده می‌رسد که بهترین راه فهمیدن زبان همان سخن «روزانه» و «متداول» است که آدمیان به‌کارش می‌برند و از کاربردش چاره ندارند. پس اگر بخواهیم که رابطهٔ زبان و معنی را بیابیم، چگونه باید دست به کار شویم؟ موارد نمونه‌ای را برمی‌گزینیم که در آن مردم زبان را به‌کار می‌برند: پزشك و بیمار، بنّا و دستیارش، آموزگار و شاگردانش. اینها دستگاه‌های زبانی[54] نیستند. موقعیتهای زبانی[55] هستند. امکان دارد که به انحای گوناگون باهم تفاوت کنند. ولی در هر کدامشان وسایل معینی هستند که به دستیاری آنها به‌معانی می‌رسیم، ولو به‌طور مبهم یا بدون مرزهای قطعی و مشخص. ویتگنشتاین این موقعیتها را «بازیهای زبانی»[56] می‌خواند، و از زبان همچون یك كل به «بازی زبانی» تعبیر می‌کند. از آنجا که تشبیه بازی را مفید می‌داند، از تعریف «بازی» به هر شیوهٔ صوری رومی‌تابد. او برآن است که تعاریف صوری به انکار شکل‌پذیری[57] همیشه حاضر در راهبرد زبان و در راهبرد بازیها می‌گرایند. در هر دو قواعدی هستند، اما قواعد چه بسا دستخوش تغییراند یا حتی هنگامی که پیش می‌رویم ساخته می‌شوند. وقتی که از بازی زبانی سخن می‌گوییم، از «زبان و فعالیتهایی که زبان درون آن

50. artificial 51. postulates 52. norms 53. ideal languages 54. language systems
55. language situations 56. language games 57. plasticity

بهم بافته شده است» سخن می‌گوییم. بعضی از بازیهای زبانی، همانند بعضی از بازیهای غیر زبانی، بسیار ساده‌اند و برخی دیگر بسیار گسترده و پیچیده. ولی معنی‌هایی را که در هر کدام پیدا می‌کنیم ذاتی آن‌اند، حتی اگر یکسره مانندهٔ بازیهای دیگر باشد. مفهوم بازی آن‌قدر وسیع است که بر دستگاه‌های صناعی یا صوری اطلاق یابد؛ آنها نیز بازیهای زبانی‌اند. لیکن هنگامی که می‌پرسیم که وجه *مشترک* همهٔ بازیهای زبانی چیست، فریب خورده‌ایم. بهتر آن است که در میان آنچه معمولاً بازیها می‌نامیم کورمال کورمال برویم و راه‌هایی را ببینیم که بدان به بازیهای دیگر متصل و مرتبط‌اند. ویتگنشتاین گویا «معنای» یك واژه را با «کاربرد» آن معادل می‌گیرد. و گاهی سخن از «حرکتهای» بازی زبانی می‌گوید نه «تصدیقات» یا «بیانها».

فلسفه همچون درمان زبانی. به‌نظر ویتگنشتاین فیلسوفان در «کاربرد نادرست» یا کاربرد ناروشن زبانشان خلاف‌کاران اصلی‌اند. آنان از نوع بازیشان ناآگاهند ــ که شاید در نفس خود جرم بزرگی نباشد ــ ولی می‌پندارند که تیزترین آگاهی را دارند، و بغایت مطمئن‌اند که معنایی فهم‌پذیر و معقول را می‌رسانند. و نسل اندر نسل تلاش می‌ورزند که به‌مسائل واحدی بپردازند. احساس ویتگنشتاین در این‌باره چندان نیرومند است که کارکرد عمدهٔ فلسفه را رفع آشفتگی زبانی و «افشای سخن لغو» می‌پندارد. بنابر نظرش دربارهٔ آنکه فلسفه چه باید باشد، «پرداختن فیلسوف به مسئله مانند علاج مرض است.»[58] بدین‌سان فیلسوف هنگامی مسئله‌ای را حل می‌کند که نشان دهد که آن دیگر مسئله‌ای نیست، هنگامی که «مسحوری عقل را به دست زبان» برملا کند.[59] فیلسوف باید «کلمات را از کاربرد مابعدالطبیعی (متافیزیکی) آنها به کاربرد متداولشان بازگرداند.»[60] او باید «برآمدگیهایی را آشکار کند که بر فهم براثر تصادم کله‌اش با حدود زبان عارض شده‌اند.»[61]

بازپسین تقریر ویتگنشتاین نکتهٔ نغزی است و سؤالهایی را پیش می‌کشد که بسا آشکار سازند که چرا کار او این همه شور و مناقشه انگیخته است. آیا براستی «حدود زبان» وجود دارند؟ آیا همچو برداشتی به‌لحاظ نظری مانند نظر ویتگنشتاین شگفت‌تر از لحاظ تقریباً هرنظر دیگری دربارهٔ زبان نیست؟ اگر چنین حدودی هستند، و خاصه اگر می‌دانیم که بعضی از آنها چیستند، چرا می‌بایستی این‌قدر محتاط باشیم که بر انعطاف نامحدود بازی زبانی تأکید ورزیم؟ و چرا باید کلمات «مابعدالطبیعی» را به «کاربرد متداولشان» بازآورد؟ آیا کلمات از کاربرد متداول آمده‌اند؟ آیا خود نظرگاه مابعدالطبیعی، درست مانند نظریه‌ای علمی یا دستگاهی ریاضی، یك زبان بازی با کاربرد و معانی خاص خودش نیست؟ آیا ناگزیر نیستیم که موقعیت زبانی پژوهندگان معارف خاص را نیز سوای موقعیت زبانی عوام اذعان بداریم. آیا دربارهٔ مقصود از لفظ «کاربرد» سخنمان روشن است؟

58. *Philosophical Investigations* (translated from the German by G. E. M. Anscombe), Sec. 255. 59. *Ibid.* Sec. 109. 60. *Ibid.* Sec. 116. 61. *Ibid.* Sec. 119.

آیا می‌توان به آسانی از هر کاربردی به عنوان «کاربرد نادرست» سخن گفت؟ اگر می‌توان، بر چه مبنایی؟ آیا زبان متداول یا روزانه خودش *یك نوع* زبان بازی نیست؟ آیا در واقع امر می‌خواهیم بگوییم که بازی زبانیِ *آرمانی* است ــ چنانچه تصمیم گرفته‌ایم که به تمامیت و معانی ذاتی همهٔ بازیها احترام گزاریم؟ آیا «متداول» یا «روزانه» چیزی مطلق است؟ آیا نباید «متداول» را چنان نگریست که خودش مربوط به موقعیت یا زمینه‌ای است ــ مانند نظریهٔ رقمی متداول یا مکانیك روزانه؟ سرانجام، آیا مفهوم «بازی» در فهم همهٔ صور زبان مفید است یا براستی در فهم بیش از چند صورت؟ آیا مفهوم «بازی» بر سرشت زبان به‌کار برده در *منشاء انواع*[62] داروین، «کتاب اشعیای نبی»، نمایشنامهٔ *هملت*، یا قانون اساسی ایالات متحدهٔ امریکا پرتویی می‌افکند؟ آیا بازی در این موقعیتهای زبانی از حیث دلالت به بازی در معنای آشناتر و معمولتر می‌ماند؟ یا آیا مفهوم بازی بتدریج چندان کش داده شده که از بازشناخت آنچه مردم *مایل‌اند* «بازی» بنامند درگذشته است؟

62. *Origin of Species*

فصل ۱۱

راستی چیست؟

معنی و راستی[1] یك چیز نیستند. اگر گزاره‌ای معنی‌دار است، بضرورت چنین برنمی‌آید که راست یا صادق[2] است. این تمایز، ساده می‌نماید اما همهٔ فیلسوفان قبولش ندارند، همچنان که پژوهندهٔ تاریخ فلسفهٔ نو درمی‌یابد. به مثل، بنا به رأی بعضی از فیلسوفان، هنگامی که معنای *تام* تصوری را بسط داده‌ایم، بدان وسیله راستی یا صدقش را تعیین کرده‌ایم. اکنون به بررسی برخی کوششهای فیلسوفان برای تعریف «راستی» می‌پردازیم.

نظریهٔ «تطابقی» راستی. یکی از رایجترین عقاید در این باب عقیده‌ای است که اصطلاحاً «نظریهٔ تطابقی راستی»[3] نامیده می‌شود. بنابراین نظریه، راستی عبارت است از سازگاری[4] اندیشه با واقعیت. باوری «راست» نام می‌گیرد که با امری واقع «سازگار درآید». یا، به سخن دیگر، باور هنگامی راست است که تصورات مندرج در آن با اعیان به‌سانی که در واقع امر هستند *مطابق درآیند*. به نظریهٔ تطابقی راستی فیلسوفان بسیاری قائل بوده‌اند؛ وانگهی، چنین می‌نماید که این نظریه با کاربرد متداول و مبتنی بر عقل سلیم ما هنگامی که از راستی سخن می‌گوییم موافق باشد. عیوب این تعریف هنگامی آشکار می‌شوند که بپرسیم از «سازگاری» یا «تطابق» تصورات و اعیان، باورها و امور واقع، اندیشه‌ها و واقعیت چه معنایی را می‌خواهیم. برای آنکه راستی تصور یا باوری را بیازماییم، باید بنابر فرض مسلم آن را به لحاظی با واقعیت *مقایسه کنیم*.

نقد. (۱) برای اینکه مقایسه انجام گیرد، باید بدانیم که چه چیزهایی را مقایسه می‌کنیم، یعنی، باور در یك‌سو و واقعیت در سوی دیگر. اما اگر هم‌اینك واقعیت را می‌دانیم، چه حاجت به مقایسه است، چون فرض بر این گرفته‌ایم که راستی را در تملك داریم؟ و اگر واقعیت را نمی‌دانیم، چگونه می‌توان مقایسه کرد؟

1. truth 2. true 3. correspondence theory of truth 4. agreement

(۲) خود مقایسه کردن امر واقعی است که درباره‌اش باوری داریم. ممکن است باور داشته باشیم که باوری معین با امر واقعی که راجع به آن است سازگاری دارد. ولی این پرسش پیش می‌آید که از کجا بدانیم که باورمان به آن سازگاری «راست» است؟ برمبنای نظریهٔ تطابقی پاسخ می‌گوییم که باورمان اگر با سازگاری سازگار باشد یا با آن مطابق درآید، راست است. اما اگر باور داریم که باورمان با سازگاری سازگار است، از کجا بدانیم که *این* باور «راست» است؟ باید با این امر سازگار باشد که باور پیشین با سازگاری اصلی سازگار است. و بدین نحو به تسلسل درمی‌افتیم.

(۳) آیا باورهای ما با امور واقع به این معنی «سازگاری» یا «تطابق» دارند که *نسخه‌ای*[5] از آنهایند یا به آنها *می‌مانند*؟ شاید با قدری راست‌نمایی بتوان گفت که باور ما به اینکه حریقی رخ داد هنگامی «راست» است که تصورمان از رخ دادن حریق به رخداد بالفعل بماند، هرچند که این نحوهٔ بیان مطلب دچار دشواریهای بسیار است. ولی باور به اینکه شعری زیباست چه؟ آیا باورمان به «زیبایی» یعنی به واقعیت «زیبابودن» می‌ماند؟ اگر راست باشد که افلاطون فیلسوفی بهتر از جان دو[6] است، آیا این گفته بدان معنی است که باور ما به این امر، به «بهتری» مانندگی دارد؟ و هنگامی که بر این قولیم که انسان جانوری هوشمند است، میان چه چیزهایی مانندگی هست؟ می‌توان حجت انگیخت که تصورمان از شخصی که می‌دانیم در فلان موقعیت خاص هوشمندانه عمل کرده است با واقعیتِ هوشمندانه عمل‌کردن این شخص در آن موقعیت، بالفعل مطابق درمی‌آید. ولی باور نه به این یا آن یا هر انسان *جزئی* بلکه به انسان به وجه *کلی*، یا انسان به منزلهٔ یك صنف مربوط می‌شود. اگر بخواهیم نظریهٔ تطابقی را نگه‌داریم، باید دست‌کم میان باورِ مطابق با، یا مانند به، واقعیتی مشخص و خاص و باورِ مطابق با واقعیتی در این وجه بسیار متفاوت امتیازی روشن بگذاریم.

نظریهٔ «هماهنگی» راستی. پاره‌ای به علت دشواریهای تصور تطابق و پاره‌ای به دلایل دیگر، نظریهٔ سنتی دیگری به نام نظریهٔ «هماهنگی» راستی[7] پدید آمد که شارحان اصلیش فیلسوفان عقل‌باور بودند. آنان می‌گویند که باور راست نه آن باوری است که با امر واقع سازگاری دارد بلکه آن است که با مجموع شناختی که داریم هماهنگ و همساز باشد. به جای تصور سازگاری با امر واقع تصور *هماهنگی* یا همسازی[8] نشسته که خاصه‌ای منطقی است و به نسبتهای تصورات با همدیگر ربط می‌یابد. قول اصحاب این نظریه آن است که هنگامی که باورهای نو را همچون حقایق می‌پذیریم، پذیرشمان بر پایهٔ نحوهٔ هماهنگی یافتن آن باورها با شناختی که پیشتر داشته‌ایم دست می‌دهد. این سخن بضرورت نمی‌رساند که تمام شناختی که ادعا می‌کنیم داریم هرگز وانهادنی نیست (هرچند که میان هواداران این نظریه در اینجا خلاف می‌افتد: برخی پا می‌فشرند که

5. copy 6. John Doe 7. coherence theory of truth 8. consistency

آنچه وانهاده شده ممکن نبوده است که از همان آغاز شناخت باشد). ولی اگر بخشی از شناخت را هنگام پذیرفتن باوری نو وانهیم، به‌سبب آن است که باور نو با بخش اعظم تجربه و شناخت ما بهتر از بخش وانهاده هماهنگ درمی‌آید. بدین‌سان، گفته می‌شود که در تاریخ علم، نظریه‌ها از آن‌رو به مثابهٔ نظریه‌های «راست» برگزیده شده‌اند که بهتر از همه مکمل تنهٔ اصلی شناخت علمی بوده‌اند، و نه از آن سبب که به مدد «امر واقع» تحقیق‌پذیر بوده‌اند؛ زیرا بیش از یك نظریه — و براستی شمارهٔ بی‌پایانی از نظریه‌های گوناگون — را می‌توان برای تبیین دستهٔ واحدی از امور واقع تمهید کرد. بدین‌ترتیب نظریهٔ بطلمیوسی دربارهٔ منظومهٔ شمسی نه به این جهت به سود نظریهٔ کوپرنیکی وانهاده شد که از «سازگاری» با امور واقع درمی‌ماند، زیرا که به قدر نظریهٔ کوپرنیکی تبیین می‌کرد، بلکه از آن‌رو که دومی، همان‌گونه که خود کوپرنیك گفت، «ساده‌تر» بود، یعنی از اولی ظرافت ریاضی بیشتری داشت و افزودهٔ هماهنگتری بر مجموع علم بود.

برهانهای مفصل فراوانی بر تعریف مبتنی به «هماهنگی» آورده‌اند که بررسی همه‌شان در حوصلهٔ گفتار ما نیست. ولی ایرادهای زیر را می‌توان ایرادهایی دانست که امروزه نزد بسیاری از فیلسوفان قوت و اعتباری دارند و پذیرفتهٔ آنان‌اند.

نقد. (۱) حتی اگر عنصر سازگاری با امر واقع یکسره از میان برداشته می‌شد و تنها توجه به رابطهٔ میان تصورات دست‌یافتنی بود، چندان تضمینی بسنده برای راستی *وابسته به امور واقع* به‌شمار نمی‌آمد. زیرا امکان دارد که دستگاهی از باورها کاملاً همساز باشد و بازهر کدام از این باورها دروغ باشد. ما این نکته را هنگام بحث در طبع علم صوری دیدیم. دیدیم که باورها را می‌شود با همسازی کامل از یکدیگر استنتاج کرد و در این راه صرفاً به رعایت روابط *صوری* میان آنها اتکا کرد. به‌واقع، می‌توان دستگاه‌قیاسی‌همسازی‌داشت که در آن نه‌صدق باشد و نه‌کذب. بنابراین، هماهنگی یا همسازی هرگز نمی‌تواند به خودی خود برای تسجیل صدق امر واقع بس آید. نظریهٔ هماهنگی فقط هنگامی برحق است که تنها ریاضیات ناب سازندهٔ شناخت باشد و ما فقط با راستی *صوری* سروکار داشته باشیم.

(۲) آنجا که سخن بر سر نظریه‌های علمی پیچیده است، نظر هماهنگی ظاهراً تا اندازه‌ای موجه است. ولی هنگامی که گزارهٔ ساده و بی‌تکلفی را به دیده می‌گیریم مانند «بهرام، سهراب را دوست دارد» یا «احمد شهردار شیراز است»، مشکل بشود دانست که اینها چگونه صادق توانند بود جز آنکه ارجاع به چیزی کنند که نه گزاره یا تصوری دیگر بلکه چیزی است که امر واقع می‌نامیم. بررسیدن همسازی این گزاره‌ها با گزاره‌های دیگری که پیشتر پذیرفته‌ایم، عامل مهمی در برآورد کردن راستیشان است؛ بسا که ما گزاره‌هایی را راست می‌انگاریم زیرا از گزاره‌های دیگری که راست می‌دانیم برمی‌آیند. ولی اگر گزاره‌ها از گزاره‌های دیگر استنتاج شده‌اند، پس گزاره‌های دیگر، یا

گزاره‌هایی که *آنها* ازشان استنتاج گشته‌اند، باید با ارجاع به امر واقع تحقیق بپذیرند. در مورد بسیاری از نظریه‌های علمی، از آنجا که امور واقع ساده‌ای را توصیف نمی‌کنیم که می‌توانیم مستقیماً مشاهده‌شان کنیم، تردیدی نیست که عنصر قرارداد یا اقتضا دخالت نسبتاً مهمتری در قبولشان دارد. ولی اینجا باز، توانایی نظریه‌ای بر پیشگویی امور واقعی که *پذیرای* مشاهده‌اند، بسندگی آن نظریه را فراهم می‌آورد و همین، واپسین عامل تعیین‌کننده است. زیرا اگر ظرافت و سهولت به تنهایی دارایی اهمیت می‌بودند، پس بیقین اساطیر به جای تأمل نظری پرزحمت می‌نشستند. شرط پذیرش یك نظریه فقط آن نیست که از عهدهٔ تبیین همهٔ امور واقع مشهود برآید (چون راست است که شمارهٔ پایان ناپذیری از نظریه‌ها *این* لازمه را برمی‌آورند) بلکه آن است که نتایجی (پیشگویی واقعیات هنوز ناشناخته) را بتوان از آن بیرون کشید که پذیرای تحقیق‌ورزی سپسین باشند. این لازمهٔ انطباق با مشاهدات *آینده* را بی‌گمان هر نظریه‌ای نمی‌تواند برآورد. ابداع نظریه‌ای برای منطبق درآمدن با امور واقع بررسیده، آسان است — ولی شیوهٔ علم تجربی مستلزم بسی بیش از این است.

نظریه‌های عمل باورانه دربارهٔ راستی. نظریه‌های عمل‌باورانه دربارهٔ راستی[9] با این نیت آگاهانه تقریر شدند تا از ایرادهایی که نظریه‌های پیشین دچارشان بودند احتراز شود. ما دو صورت از دریافت عمل‌باورانه را بررسی می‌کنیم. یکی نشانگر آرای جیمز و فیلسوف انگلیسی اف. سی. اس. شیلر[10] (۱۸٦٤- ۱۹۳۷) است، و دیگری آرای پیرس و دیویی را بازمی‌نماید.

راستی و ارزش: امر «راست» همچون امر «سودمند». شیلر گفتارش را با این فرض آغاز می‌کند که هنگامی که حکم می‌کنیم که باوری راست است، این‌باور را *ارزش‌گذاری می‌کنیم*[11]. همچنان که پاره‌ای چیزها را به عنوان خوب و بد، دلپذیر و نادلپذیر، زیبا و زشت ارزش‌گذاری می‌کنیم، برهمان‌سان چیزهای‌نامبردار به‌گزاره‌ها یاباورهارا چونان‌راست‌و دروغ‌ارزش‌گذاری می‌کنیم. بدین‌گونه راستی صورتی از ارزش[12] است. از الفاظ «راست» و «دروغ» چه معنایی مراد است؟ به رأی شیلر، این الفاظ به ترتیب این معنی را می‌رسانند که گزاره‌ای *سودمند* یا *بی‌سود* است. هنگامی که فردی می‌گوید باوری «راست» است، معنایش این است که آن باور تا جایی که او به آن معتقد است، با مجموع دلبستگیهایش سازگار درمی‌آید. گاهی فرد می‌گوید که باوری راست است، و سپس این حکم را پس می‌گیرد. به نظر شیلر، این می‌رساند که باور به مرور زمان بی‌سود از کار درآمده است و لذا مردود، یعنی دروغ شمرده می‌شود. ارزش‌گذاری عملی روان‌شناختی است. ولی این بدان معنی نیست که تعیین راست و دروغ امری فردی است. به خلاف، آنچه به عنوان راستیها پذیرفته می‌شود حاصل مناسبات اجتماعی است. از آنجا که آدمی موجودی اجتماعی است،

9. pragmatic theories of truth 10. F. C. S. Schiller 11. evaluate 12. value

راستی فراورده‌ای اجتماعی است. ارزش‌گذاریهای فردی دربارهٔ راستی زیر نفوذهای اجتماعی دستخوش دگرگونی و تصحیح می‌گردند، تا اینکه برخی باورها پذیرش عام یابند. چیزی که اهمیت دارد نه صرف ارزش‌گذاری بلکه پروراندن آن است. چه بسا پیدایش یك راستی با اعتقاد یك تن تنها به آن آغاز شود، ولی مادام که در این حال بماند راستی نتواند بود.

> ملاك سودمندی، ارزش‌گذاریهای فردی را دربارهٔ راستی برمی‌گزیند و بدان، راستی عینی را می‌سازد که تصدیق اجتماعی می‌یابد.... راستی همان امر سودمند، کارا، عملی و به کار بردنی است، و تجربهٔ عملی ما گرایش دارد که ارزش‌گذاریهایمان را دربارهٔ راستی به آنها محدود و مقید کند؛ اگر چیزی خلاف این، مدعی راستی باشد دیر یا زود کشف و مردود شمرده می‌شود.[13]

شیلر نام عمل‌باوریش را *انسان‌باوری*[14] می‌گذارد، چون تأکید می‌ورزد که همهٔ نظریه‌ها و باورها معنی‌دار و راست نتوانند بود مگر آنکه ارزشی انسانی در سرشتشان گنجیده باشد. او نظرش را چنین خلاصه می‌کند:

> دربارهٔ وجه روانی ارزش‌گذاری راستی می‌گوییم که راستی را می‌توان کارکرد فرجامین فعالیت عقلی‌مان نامید. در باب چیزهایی که به منزلهٔ «راست» ارزش‌گذاری شده‌اند، می‌گوییم که راستی همان برزیدن آنهاست که به آزمون، سودمند از کار درمی‌آید، در وهلهٔ نخست برای هرگونه غایت آدمی ولی به‌فرجام برای آن هماهنگی کامل همهٔ زندگیمان که نهایت آرزویمان است.[15]

نقد. ایرادهایی که بر این گونه دریافت از راستی می‌گیرند، باید از بررسی ابهام لفظ «سودمند» آغاز کند.

(۱) آیا شیلر مرادش آن است که امر راست به این لحاظ «سودمند» است که از حیث تکنولوژیکی کاربستنی است، یا به لحاظ آنکه گونه‌ای خرسندی عملی اجتماعی به دست می‌دهد؟ اگر چنین باشد، پس گفتن اینکه سوفرونیسکوس[16] پدر سقراط بود، یا آنکه آمیب با تقسیم مضاعف تولیدمثل می‌کند در حکم گفتن حقیقت نیست زیرا هیچ‌کدام از این حقایق سودمندی یا خرسندی به‌دست نمی‌دهند. از آخرین عبارتی که نقل کردیم چنین برمی‌آید که به دیدهٔ شیلر باورهایی که بفرجام به کار نیکبختی بشر می‌آیند راست‌اند و باورهای خلاف آنها، دروغ. ولی تاریخ ناکامی و تیره‌روزی آدمی نشان می‌دهد که آنچه آدمیان آرزومندند که راست باشد، یا آنچه اگر راست باشد مایهٔ نیکبختی آنان است، براثر واقعیات عقیم می‌ماند. اینکه جنگی هولناك درمی‌گیرد راست است،

13. *Humanism*, Ch. III, Sec. III. 14. humanism 15. *Ibid.* 16. Sophroniscus

ولی بیقین به سوی هماهنگی مطلوب ما راه نمی‌برد.

(۲) آیا باوری به این معنای منفی سودمند است که در پذیرفتنش به زحمت عقلی گرفتار نمی‌آییم، یا اینکه هیچ دلیل خاصی برای نپذیرفتنش نیست، یا آنکه با آنچه هم‌اکنون راست می‌دانیم بخوبی سازگار است؟ ولی زمانی هیچ زحمت عقلیی در میان نبود که زمین را مرکز ثابت گیتی بینگاریم، و همچنین هیچ دلیل خاصی، چه اجتماعی چه غیر آن، برای نپذیرفتنش نبود، و با مجموع شناخت موجود نیز ناهمساز درنمی‌آمد.

(۳) آیا باوری از آن رو «سودمند» است که به لحاظی *ساده‌تر* از باوری دیگر است، یا آنکه کار ذهنی را سهل می‌گرداند؟ شیلر می‌گوید که «آنچه طرد فلکهای تدویر[17] بطلمیوسی را به نفع اخترشناسی کوپرنیکی قطعیت داد تنها کوتاهی در بازنمودن حرکات آسمانی نبود، بلکه مزاحمت افزایندهٔ مفروضات و دشواری افزایندهٔ محاسباتی بود که «راستی» آن در برداشت.» ولی *صرفاً* این ملاحظه نمی‌توانست دلیل ارزش‌گذاری راستی باشد. زیرا اگر می‌بود، پس می‌شد نظریه‌ای ساده‌تر و از لحاظ اجتماعی فهم‌پذیرتر از نظریهٔ کوپرنیکی یافت؛ در واقع، نظریه‌ای ساده‌تر از هر نظریه‌ای که اکنون مورد قبول علم است همیشه یافتنی است. و همچنان که پیشتر در ضمن بحث دربارهٔ نظریهٔ هماهنگی گفتیم، به‌طور کلی اگر ظرافت و سادگی و غنای شاعرانه دلخواه مایند، داستان‌پردازی باید به جای علم بنشیند.

(۴) آیا اینکه بیشترین بخش جامعه باور معینی را مرجح می‌داند به معنای راست بودن آن است؟ بیقین در این قول تناقضی نیست و به‌آسانی تصورپذیر است که چه بسا انسانی واحد به‌باوری قائل باشد که راست است در حالیکه بقیهٔ جامعه آن را دروغ شمرند. چنانچه پذیرش اجتماعی را ملاك راستی بدانیم، ملاك راستی را بر شالودهٔ تصادفهای تاریخی نهاده‌ایم و رخدادی تصادفی را با روشی منطقی مشتبه می‌کنیم. نه خود پذیرش اجتماعی، که *محمل* یا *دلیل* پذیرش مهم است. اگر حال چنین باشد که اقلیت یك نفر همواره نقیض داوری جامعه را بگوید، پرسش اینکه حق با کدامین سوست به نوع *روشهایی* بازبسته است که هریك به‌کار می‌برند نه به قدرت شماره‌ها.

راستی همچون امر «کارا». جیمز تا اندازهٔ زیادی با شیلر همرای است. او باور دارد که تصورات هنگامی راست‌اند که «کارا»[18] باشند؛ که «تصورات (که خودشان فقط پاره‌هایی از تجربهٔ مایند) تنها در حدی راست می‌گردند که یاریمان می‌دهند تا با سایر پاره‌های تجربه‌مان رابطه‌ای رضایت‌بخش برقرار سازیم، تلخیصشان کنیم و به جای دنبال کردن رشتهٔ پایان‌ناپذیر پدیده‌های جزئی به‌مدد مفاهیم میانشان میانبر بزنیم.» اما درنظر شیلر، راستی یك گونه از خوبی (ارزش) است. «راست، نام هر آن چیزی است که در راه باور و نیز برای دلایل قاطع قابل اقامه

17. epicycles 18. workable, working

خوب از کار درمی‌آید.» آنچه برای ما *راست* به‌شمار می‌آید همان است که برای باورداشتن به آن بهتر است. باز، به اختصار، «*امر راست* فقط همان امر مقتضی در راه اندیشیدن ماست، همچنان که *امر «صواب»*[19] فقط همان امر مقتضی در راه کردار ماست.»

در اینجا دریافتی از راستی به حال پوشیده نهفته است که از دریافت شیلر از راستی همچون «امر سودمند» دقت بیشتری دارد. جیمز گذشته از شیلر، از پیرس و دیویی تأثیر گرفته بود. برای اینان بس نیست که بگویند راستی گونهٔ ویژه‌ای از خوبی یا رضایت‌بخشی است. باید گونهٔ خوبی را تصریح و تعیین کرد.

تفسیر مجدد «سازگاری» یا «تطابق». پس از شرح مجملی که دربارهٔ برداشت دیویی از شناخت معنی‌دار دادیم، آماده‌ایم تا برداشتش را از راستی که برپایهٔ رأی پیرس استوار است و به شیوه‌ای اصیل تقریر یافته بیان کنیم. راستی البته به لحاظی عبارت است از تطابق یا سازگاری یا همسازی با واقعیت، ولی نه به آن لحاظ متعارف که میان تصورات و امور واقع یا میان ذهن و طبیعت قائل به جدایی شویم. دشواری نظر سنتی در باب «سازگاری» با واقعیت از شاهد مثال دیویی از آدمی گمگشته در بیشه که پیشتر آوردیم نمایان است. گیریم که این آدم تصورش را با واقعیت «مقایسه می‌کند» تا ببیند که آیا «راست» است، یعنی، آیا تصور راه درست بیرون رفتن است. او با چه واقعیتی باید آن را مقایسه کند؟ اگر آن را با آنچه در حیطهٔ مشاهده‌اش قرار می‌گیرد مقایسه کند، آن واقعیت فراگیرندهٔ چیزی بیش از موقعیت گمگشتگیش نیست، و تنها تصوری از آن نمی‌تواند به او یاری کند. واقعیت چیزی که او لازم است از آن تصوری حاصل کند، باید بسی بیشتر از این را فراگیرد. باید تمام یك محیط مشتمل بر جاده‌ای به بیرون و چیزهای پرشمار دیگر را دربر گیرد. اما در چنین حال، پیداست که او توانایی مقایسهٔ تصورش را با همچو واقعیتی در معنای عادی «مقایسه» ندارد. چیزی نیست که از پیش ساخته و آماده برای مقایسه کردن به او داده باشند. تنها نوع مقایسه‌ای که از عهده‌اش برمی‌آید این است که تصور را

> همچون فرضیه‌ای کارا، همچون نقشهٔ عمل به‌کار ببرد، و سپس بنابر آن *عمل کند*، آن را به منزلهٔ راهبر و ناظر سرگردانیهایش به‌کار گیرد، نه اینکه کورکورانه خود را این‌سو و آن‌سو بکشد تا یا از پا درآید یا به تصادف بیرون برود. اکنون گیریم که کسی تصور را ــ یعنی، امور واقع حاضری که به‌لحاظ امور واقع غایب به درون یك کل افکنده شده‌اند ــ راهنمای عمل گیرد. انگاریم که کسی به وسیلهٔ رهنمودهای آن راهش را بجوید تا به محل آشنا برسد ــ یعنی خویشتن را بیابد. آن کس می‌تواند بگوید: *باری*، تصورم درست بود، موافق امور واقع بود؛ با واقعیت سازگار است. یعنی، هنگامی که صادقانه بنابر آن عمل

19. right

> شد، به نتیجهٔ دلخواه راه برده است؛ *از طریق عمل* وضعی را تدبیر کرده است که در آن تأمل کرد یا قصدش را کرد. سازگاری یا تطابق، میان غرض یا نقشه و اجرا و تحقق خود آن است؛ میان نقشهٔ مسیری که از بهر هدایت رفتار ساخته شد و نتیجهٔ به‌دست آمده براثر عمل کردن بنا بر نشانه‌های نقشه. چگونه چنین سازگاریی با توفیق فرق دارد؟[20]

راستی همچون توفیق در پژوهش. پس، فرضیه (تصور) باواقعیت به‌این‌معنی «سازگار درمی‌آید» که راه‌حل توفیق‌آمیز مسئله‌ای است. ما این «سازگاری» را با آزمایشگری (به کلام دیویی، «از طریق عمل») تعیین می‌کنیم. از همین جهت است (از جهتی که وسیله‌ای یا راهنمایی برای گشایش مسئله‌ای است) که فرضیهٔ «راست» فرضیه‌ای خوب یا رضایت‌بخش است، که «کارا» یا «سودمند» است. همچنان که پیرس یك‌بار یادآور شد، تصوری نه به آن سبب راست نامیده می‌شود که رضایت‌بخش است؛ بلکه رضایت‌بخش نام می‌گیرد از آن رو که راست است. راستی یعنی توفیق علمی یا، چنانکه معمولاً می‌گوییم، «تحقیق‌ورزی» با همهٔ مدلول این لفظ. راستی همان است که از کاربرد انتقادی بهترین روشی که می‌توان پرورد پیدا می‌آید. راستی البته فراورده‌ای اجتماعی است، نه به آن لحاظ که اکثریتی از قضا باور معینی را بپذیرند، بلکه از این حیث که هیچ باوری را نمی‌شود راست دانست مگر آنکه به انگیختن اجماع کسانی که می‌فهمند توانا باشد. بدین‌سان، باور به اینکه زمین یکی از سیارات و نه مرکز ثابت گیتی است نه از آن رو «راست» است که همیشه مورد باور اکثریت بوده است، بلکه از این‌رو که همهٔ کسانی که دلبستهٔ روش علم‌اند اگر در کاربست آن روش پافشرند به این رأی خواهند گروید.

چنین می‌نماید که این نظریهٔ راستی توان آن دارد که بهترین عناصر نظریه‌های سنتی تطابق و هماهنگی، و نیز تأکید بر عامل ارزش را درخود جذب کند. تصدیق می‌دارد که سازگاری با امر واقع ضروری است، ولی «سازگاری» را از نو تعریف می‌کند. می‌پذیرد که همسازی و هماهنگی با شناخت پیشین ضرورت دارد، ولی اصرار می‌ورزد که این، عنصر انحصاری راستی نتواند بود. و بر آن است که راستی یك ارزش است، ولی می‌کوشد تا به نحوی بی‌ابهام معنایی را که بدان راستی ارزش است تصریح کند.

20. *Essays in Experimental Logic*, Ch. VIII, Sec. II.

فصل ۱۲

مفهوم ارزش

هنگام بحث دربارهٔ «ارزش راستی» باورها، بر معنای نخستین واژهٔ این عبارت بیشتر از دومین واژه‌اش تأکید نهادیم. در سخن گفتن از ارزش راستی، گونه‌ای خوبی را اراده می‌کنیم، چون هنگامی که از ارزش اقتصادی طلا، ارزش دینی مناسک، ارزش اخلاقی نیکوکاری، ارزش زیبایی‌شناختی یك شعر سخن می‌گوییم. بدین‌سان، انواع گوناگونی از ارزش (یا صورتهایی از خوبی) هستند: آنچه از یك‌باره خوب است بسا که از باره‌ای دیگر خوب نباشد. هنگام واکنش در برابر اشیا و رویدادهای محیطمان، آنها را نه همان توصیف بلکه ارزش‌گذاری می‌کنیم؛ و بواقع نزد آدم عامی، به تمایز از دانشمند، کارکرد دوم بسیار بیشتر از کارکرد اول انجام می‌گیرد. جهان او نه صرفاً جهانی است که هست، بلکه جهان خوب و بد است. براستی بعضی فیلسوفان باور دارند که نمی‌توان چیزی را توصیف کرد و بدان‌وسیله آن را از لحاظی ارزش‌گذاری نکرد. از کارهای مهم فلسفهٔ تحلیلی یکی آن است که مفهوم ارزش را تعریف کند. در اینجا می‌پرسیم که «ارزش» در وجه *کلی* چه معنی می‌دهد. در بخش سوم، گفتارمان را بر وفق غرض فلسفهٔ نظری به ارزشهای اخلاقی، دینی، و زیبایی‌شناختی که در تعیین فراخترین نگرشهای آدمی دخالت اصلی دارند منحصر خواهیم کرد. ولی خواننده باید هشیار باشد که بحث حاضر جدا از بحث بعدی یکسره فهمیدنی نیست، و چند نتیجه‌ای که اکنون می‌گیریم بعداً معنای کاملشان را خواهند یافت.

پایگاه ارزشها. فیلسوفان بارها پرسشهایی از این‌گونه را به شیوهٔ زیر پرسیده‌اند: آیا ارزشها به‌چیزهاتعلق‌دارند،یاخود مابه‌چیزها ارزش می‌بخشیم؟ اگر بخواهیم اصطلاحات مرسوم را به‌کار بریم، پرسش چنین می‌شود: آیا ارزشها «عینی»[1] هستند یا «ذهنی»[2]؟ آیا ارزش تکه الماسی به همان نحوهٔ کیفیت سختی به آن تعلق دارد، یا الماس فاقد ارزش است تا آنکه این خاصه به یاری

1. objective 2. subjective

تجربهٔ آدمی به آن داده شود؟ آیا اثری هنری به‌سبب کیفیاتی خوب است که مستقل از داوری ما درباره‌اش داراست، یا از آن‌رو که به دلیلی از سوی آدمیان «خوب» *انگاشته شده است*؟

تفسیر ذهن‌باورانه[3]. کسانی که با عینیت[4] ارزشها مخالف‌اند معمولاً از روی تجربهٔ بشر چنین حجت می‌آورند که معیارهای ارزش نسبی‌اند: یعنی در مورد گروه‌های فرهنگی مختلف و حتی برحسب افراد مختلف دگرگونی می‌پذیرند. نزد گروه‌هایی، اثر معینی نمودار عالیترین ارزش هنری است و نزد گروهی دیگر، ارزش آن هیچ است و باز نزد گروهی دیگر، چیزی دلازار را بازمی‌نماید. آنچه را که یك فرد صادقانه خوب می‌پندارد، در چشم کسان دیگری به همان صداقت بد می‌نماید. به دیدهٔ آدمی که شبانگاهی سرد در بیشه‌ای راه می‌سپرد، سنگ آتش‌زنه ارزشی بیشتر از الماس می‌یابد. ذهنیت[5] ارزشها با عینیت سایر کیفیات مباینت دارد. چهارگوشی یك پاره‌سنگ نزد همهٔ جوامع و همهٔ افراد یکسان است، چه نزد آدم در بیشه و آدم در منزل، چه نزد فیلسوف و وحشی، خواه نزد بیمار و تندرست.

ارزشها همچون کیفیات عینی. آنان که بر عینیت ارزشها حجت می‌آورند، می‌گویند که دگرگونی در ارزش نیست بلکه در گروهها یا افراد مختلف است. محیط یا اوضاع و احوال یا سرشت زیستیشان چه بسا آنان را از دریافتن کیفیاتی که ارزش نامیده می‌شوند بازدارند، همچنان که نابینایی انسانی را از دریافتن رنگها بازمی‌دارد و کور رنگی نمی‌گذارد که او رنگها را از هم بازشناسد. آدمیزاده‌ای که توانایی تشخیص تنها یك بُعد مکانی را دارد، بضرورت همان معنای مراد دیگران را بر چهارگوشی حمل نمی‌کند، و با این همه کیفیت چهارگوشی بدان جهت ذهنی دانسته نمی‌شود. اگر ارزشها نسبی‌اند، چرا به اتفاق همگان پرده‌ای کار رافائل از پرده‌ای کار بیل مورفی[6] ــ و حتی به دیدهٔ خود بیل مورفی ــ برتر است؟ چرا انسان الف را *زیبا* می‌نامیم و انسان ب را نه؟ چرا برای تندرستی، شیر را بیشتر از بنزین دارای ارزش می‌دانیم؟ اگر ارزشها نسبی‌اند، می‌توانستیم هر پردهٔ نقاشی یا هر نوع خوراك دلخواهمان را ارزشمند بنامیم؛ ولی واقعیت آن است که نمی‌توانیم چنین کنیم. گزینش ما مقید و مشروط است.

ارزشهایی که فیلسوفان با آنها بیشتر از همه سروکار داشته‌اند، ارزشهای اخلاقی‌اند. پرسش اینکه آیا کردارهایی که «خطا»[7] یا «بد» نامیده می‌شوند همیشه خطا یا بدند و کردارهایی که به «صواب» یا «خوب» نامبردارند همیشه خوب یا صواب‌اند، برحسب سنت با این پرسش پیوند یافته است که آیا ارزشها خواصی عینی‌اند یا پدیده‌هایی بر سرشت ذهنی.

نقد: پایگاه نسبی ارزشها. بسیاری از فیلسوفان به نارسایی هردو حد افراطی بالا و براستی درآوردن تمام مسئله به چنین عبارات ساده‌ای پی برده‌اند. پرسش «آیا ارزشها ذهنی‌اند یا عینی؟»

3. subjectivist 4. objectivity 5. subjectivity 6. Bill Murphy 7. wrong

گویی فرض می‌گیرد که ارزشها باید یا ذهنی محض یا عینی محض باشند، و امکان دیگری نیست. اما نظری که امروز پذیرش گسترده‌ای دارد این است که ارزش نه یکسره خاصهٔ اشیا یا افعال است، نه یکسره آفریدهٔ آدمیزادگان. وجه ذهنی و عینی هر دو را داراست. به مثل، الماس *به‌خودی خویش* ارزشمند نیست؛ باید *برای کسی* و *در کارکردی* ارزشمند باشد. ولی از سوی دیگر، کیفیاتش را ما نیافریده‌ایم؛ زیرا ما نیستیم که الماس را سخت و فروزان می‌گردانیم. هم کیفیات عینی الماس و هم فعل ارزش‌گذاری آدمی بایسته‌اند تا آنکه یك «رابطهٔارزشی»[8] یا «موقعیت ارزشی»[9] پدید آید. البته به‌آسانی تصورپذیر است که اگر سلیقهٔ ما تغییر کند، الماس ارزشمندیش را از دست می‌دهد. سلیقه و عرف و قرارداد میان گروهها و افراد گوناگون برتفاوت‌اند، و بی‌گفتگو در ارزش‌گذاریها مؤثرند. با این همه، سلیقه یا عرف یا قرارداد *محض* نیست که خصلت ارزش‌گذاری را تعین می‌بخشد. عامل انسانی یا ذهنی در این امر نهفته است که ما پاره‌ای از کیفیات را *برمی‌گزینیم*، ولی اینکه چنین کیفیاتی و نه کیفیات دیگری گزینش ما را تعیین می‌کنند عامل عینی است. دو شخص چه بسا بر کیفیات متضادی ارزش بنهند، ولی از آن‌رو که این کیفیات همان‌اند که در هر مورد هستند در محل ارزش‌گذاری می‌آیند. ما کیفیاتی را که ارزش‌گذاری می‌کنیم نمی‌آفرینیم.

نمونهٔ دیگری بیاوریم: ارزشی که یك آهنگ موسیقی دارد، به ارزشمندبودنش برای کسی یا گروهی بازبسته است؛ ولی معنی این سخن آن نیست که فرد یا گروه می‌توانند خودسرانه حکم کنند که چه چیز را ارزش‌گذاری بکنند و چه چیز را نه. شیر جز برای موجودی زنده ارزش زیستی ندارد، ولی این موجود زنده آفرینندهٔ خواصی نیست که شیر را برایش ارزشمند می‌گردانند. وجود ارزش به رابطه‌ای میان شیء ارزش‌گذاری شده و ارزش‌گذارندگان بازبسته است، و هیچ‌کدام به‌خودی خود کافی نیست.

«ارزش» خودش کیفیتی یا چیزی نیست که بتوان جدا یا مجزایش کرد، به معنایی که توپی یا خانه‌ای را می‌توان چنین کرد. این لفظ بر موقعیت یا رابطهٔ کمابیش پیچیده‌ای اطلاق می‌شود. همچنان که پیش از این بازنمودیم، ارزش همیشه یك «*رابطهٔارزشی*» یا «*موقعیت ارزشی*» است. ملاحظهٔ این نکته اهمیت دارد. زیرا اگر آن را فروگذاریم، به ساده‌اندیشی دربارهٔ ارزشها می‌گراییم. چنین است حال کسانی که می‌پندارند صرف پرسیدن اینکه آیا ارزشها «عینی»اند یا «ذهنی» بس است، یا از «یك ارزش» چنان سخن می‌گویند که انگار چیزی است که می‌توان ساده‌دلانه آن را جایی در مکان جست.

ما هنوز لفظ «ارزش» را به وجه خاص تعریف نکرده‌ایم. یعنی نگفته‌ایم که چه *نوع* موقعیت یا

---

8. value-relation   9. value-situation

رابطه‌ای آن‌گاه که می‌گوییم چیزی خوب یا صواب است لازم می‌آید. اکنون به این مسئله روی می‌آوریم، و سه دیدگاه را بررسی می‌کنیم.

ارزش و لذت. عقیده‌ای که پسند کسان بسیاری افتاده آن است که چیزی برای کسی هنگامی خوب به‌شمار می‌رود که به او لذت بخشد، و هنگامی بد است که به او رنج رساند. بدین‌سان، ارزش یك پردهٔ نقاشی در لذتی است که ما (بفرجام) می‌توانیم از آن ببریم. فرمانبرداری از قانون بهتر از نافرمانی از قانون است زیرا بفرجام رعایت قانون بیشتر از نقض قانون به لذتمان راه می‌برد. بر همین منوال، خوردن دارو خوب است، چون اگر چه فعل فوری خوردن دارو شاید دردناك باشد، باری وسیله‌ای است که در بازگردانیدن تندرستی لذت بیشتری به‌بار می‌آورد. ارزش نیکوکاری در حق دیگران از خرسندی لذتبخشی که از آن می‌یابیم سرچشمه می‌گیرد. و بر همین ترتیب تا پایان.

نقد. می‌توان نخست پرسشی را به یاری شاهد مثالی پیش کشید. می‌گوییم که قطعه مستغلی دارای ارزش اقتصادی است ــ یعنی، از حیث اقتصادی، اگرنه از حیث دیگر، خوب است. ولی عنصر لذت در کجا داخل می‌شود؟ می‌توان گفت که مالك زمین از فروش ممکن، لذت بالقوه می‌برد. ولی هنگامی که می‌گوییم چیزی از حیث اقتصادی ارزشمند است مقصودمان فقط رابطه‌اش با یك فرد نیست ــ معنایی بسیار وسیعتر را اراده می‌کنیم؛ و این نکته در مورد تکه‌زمین اگر گیریم که مالك دولت باشد روشن می‌گردد. همچنین مرادمان بضرورت این نیست که زمین به آن سبب ارزشمند است که می‌توان به وجهی لذتبخش به‌کارش برد؛ چون ممکن است به منزلهٔ زباله‌دان ارزش داشته باشد. به این نظریه از دیدگاهی دیگر بنگریم: اگر آدمی از سرقتی خودداری کند که به حال مالك هیچ توفیری نمی‌کند ولی مایهٔ افزونی لذت خود اوست، مع‌هذا خودداری او را عملی «صواب» می‌انگاریم. باز، هنگامی که شهید را به شهادتگاه می‌برند تا به شعله‌های آتش بسپارندش، فعلش چه‌بسا دارای ارزش معنوی عظیمی باشد، ولی بیقین نه او و نه پسینیان عصر او هیچ کدام از هلاکش «لذت» نمی‌برند. باورداشتن به این معنی که آنها لذت می‌برند، گویای آن است که لفظ «لذت» به معنایی به ناحق فراخ به‌کار رود. شاید بشود گفت که شهید، به‌لحاظی، از فعلش خرسندی می‌جوید، وگرنه آگاهانه اجرایش نمی‌کرد. اما به هر تقدیر براین گونه خرسندی، نام خرسندی لذتبخش نتوان نهاد. میان هواخواهان نظریهٔ حاضر گرایش بر این است که معنای لفظ «لذت» را کش بدهند. کش دادن این لفظ به نیت آنکه در هر مورد اطلاق یابد، برابر است با اثبات نظریه به یاری ساختن تعریفی از آن، که البته کاری است شدنی درباب هرگونه نظریه. باری، روشن است که لفظ «لذت» را نباید برای شمول بر همهٔ چنان موارد گونه‌گونی مانند داوری دربارهٔ پردهٔ نقاشی، احساس خوردن، و فداکاری به‌کار برد.

می‌شود نظریهٔ حاضر را به دو روایت آورد که یکی تأکید عین‌باورانه[10] و دیگری تأکید ذهن‌باورانه را بازبتاباند. بنابر یك روایت، ارزش در شیء یا فعلی نهفته است که لذت به‌بار می‌آورد؛ بنابر روایت دیگر، ارزش با احساس لذت یکسان است. این تأکیدها به حال غرض ما اهمیتی ندارند، و ایرادهای پیشین، بدون توجه به آنها، همچنان واردند.

ارزش همچون امر «تعریف‌ناپذیر»[11]. برداشت دیگری از ارزش بر این فرض بنیان دارد که ارزش پذیرای تعریف نیست. این نظر با نام جی. ای. مور پیوسته و زبدهٔ آن به‌شرح زیر است.

همهٔ مفاهیم (یا تصورات، یا معانی) به مرکب[12] و بسیط[13] بخش‌پذیراند. مفاهیم مرکب همگی قابل تعریف‌اند، زیرا هنگامی که مفهوم مرکبی را تعریف می‌کنیم مفاهیم بسیط‌تری را برای توضیحشان به‌کار می‌بریم. بدین‌سان مفهوم «اسب» تعریف‌پذیر است، چون دلالت بر چیزی دارد که *پذیرای تجزیه به اجزاست*. اگر مفاهیمی را بگیریم که برای تعریف مفهوم «اسب» به کار می‌روند و از آن بسیط‌ترند و بخواهیم *آنها* را تعریف کنیم، این کار را با استعمال مفاهیم باز بسیط‌تر انجام می‌دهیم، تا اینکه (نظراً) برسیم به مفاهیمی که براطلاق بسیط‌اند، و اینها تعریف نمی‌پذیرند، زیرا برای تبیینشان هیچ‌چیز بسیط‌تری نیست. مصداق مفهوم براطلاق بسیط، سرخی است. می‌توان با اشاره کردن به چیزی سرخ به کسی *نشان داد* که کیفیت سرخی کدام است، ولی نمی‌توان *تبیین کرد* که سرخی چیست، زیرا کیفیتی یکسره بسیط است که دیگر تحلیل‌پذیر نیست. راست است که می‌توانیم احوال فیزیکی را که در آن سرخی رخ می‌نماید توصیف کنیم ــ نوع ارتعاشهای نور و کنش چشم که همراه آن است. ولی چیزی که ادراك می‌کنیم نه این بلکه *کیفیت* سرخی است. می‌توان برای نابینایی توضیح داد که اسب چیست، ولی نه اینکه سرخی چیست. او یا سرخی را می‌شناسد یا نمی‌شناسد، و اگر نابینای مادرزاد باشد هرگز بر شناخت آن توانا نیست.

مور می‌گوید که خوبی یا ارزش، درست برهمان گونهٔ کیفیت سرخی است ــ یعنی براطلاق بسیط است. خوبی یا ارزش به برخی چیزها یا موقعیتها تعلق دارد همچنان که سرخی به پاره‌ای چیزهای دیگر متعلق است. ما یا ارزش چیزی را ادراك می‌کنیم یا نمی‌کنیم ــ هیچ راهی نیست که برایمان تبیینش کنند. علت اینکه چرا اغلب می‌کوشیم تا تعریف کنیم که ارزش چیزها در چیست آن است همهٔ چیزهایی که دارای ارزش‌اند خواص دیگری *نیز* دارند، همچنان که همهٔ اشیائی که سرخ‌اند خواص دیگری دارند و صرفاً سرخ نیستند. در سعی خود در تعریف، کاری که می‌کنیم همان مشتبه کردن ارزش با این خواص دیگر است. به سخن مور، هنگامی که می‌گوییم که همهٔ چیزهای خوب لذت‌بخش‌اند (یا «خوبی، لذت است») مرادمان آن نیست که «خوبی» یعنی «لذت»؛ این قولی مهمل و خلاف عقل است. مرادمان آن است که چیزهای خوب همچنین کیفیت لذت‌بخشی را

10. objectivist 11. indefinable 12. complex 13. simple

دارایند (که ممکن است راست باشد یا نباشد). چنانکه پنداری اگر بگوییم پرتقال زرد است، مقصودمان آن است که «پرتقال» *یعنی* «زرد»؛ مقصود فهم‌پذیر ما این تواند بود که کیفیت پرتقال بودن به کیفیت دیگری، که همان زرد بودن است، پیوسته است.

نقد. از آنجا که خاصهٔ خوبی، که به اشیای معینی تعلق دارد، تعریف‌ناپذیر دانسته می‌شود، چندین سؤال یکباره پیش می‌آیند. آیا این خاصه نزد همهٔ آدمیان یکی است، به‌نحوی که باید همگی اتفاق کنند که برخی اشیا خوب‌اند، همچنان که همگی همداستان‌اند که برخی اشیا سرخ‌اند؟ ولی براستی اتفاق در یك مورد بی‌نهایت کمتر از مورد دیگر است. آیا اختلاف عقیدهٔ زیاد دربارهٔ اینکه چه خوب است و چه خوب نیست معلول این است که احوالی که در آن آدمیان ارزشها را ارزیابی می‌کنند فرق‌می‌کنند، آنچنان‌که اگر بعضی‌از ما برحسب عادت‌عینك‌آبی‌به‌چشم می‌زدیم‌درباب چیزهای سرخ با دیگران یکسخن نمی‌شدیم؟ اگر در گروه یا اجتماعی اکثریت مردمان دربارهٔ امر خوب اتفاق داشته باشند، آیا چگونه آدم مخالف با رأی همگانی را قانع خواهند کرد؟ چنانچه او در بدنامیدن چیزهایی که آنان خوب می‌نامند پافشرد، آیا چنین برنمی‌آید که دوطرف نمی‌توانند به گفتگوی اخلاقی مشترك امیدوار باشند، چونکه به خوبی می‌توان اشاره کرد ولی به تبیین و توصیف درنمی‌آید؟ به نظر مور دو ایراد عمده وارد است.

چگونه باید ارزشها را آزمود؟ نخست آنکه، بنابر این نظر، محال است که کسی دربارهٔ شئون کردار اخلاقی برخطا باشد. زیرا هیچ راهی نیست که بدان چیزی را که شخصی صواب یا خوب می‌نامد تحلیل کنیم تا به او نشان دهیم که آن چیز در واقع خطا یا بد است. هیچ *آزمونی* برای ارزش نیست. افزون بر این، گیریم که شخصی به ما می‌گوید که او ارزش شیئی را ادراك می‌کند. از آنجا که او نمی‌تواند بر ادراك خود دلیلی به ما ابلاغ کند، نمی‌توانیم بدانیم که آیا او ادراك می‌کند یا نمی‌کند، یا آیا، اگر ادراك می‌کند، آن شیء از *حیث واحد* نزد هردوی ما ارزشمند است. این نکته با امور واقع در معارضهٔ مستقیم است. اگر نمی‌توان معیارهایی مقرر داشت تا بدان همدیگر را درباب شئون اخلاقی قانع کرد، پس هر چیزی می‌تواند به دیدهٔ هر کسی خوب بنماید و هیچ دو نفری معیارهای اخلاقی واحدی را نداشته باشند؛ همهٔ معیارها به یکسان پذیرفتنی می‌بودند، و نتیجه‌ای که حاصل می‌آمد آشفتگی ارزشها می‌بود. ولی واقعیت آن است که ما به هر تقدیر معیارهایی مقرر می‌داریم، که مردم اغلب قانع می‌شوند، که مخالفت با یك معیار اغلب بر *دلیلی* استوار است؛ و به‌طور کلی، آشفتگی ارزشها که نیست سهل است، همگونگی گسترده هست (هرچند که آیا این حال بهتر است یا بدتر، سؤال اخلاقی دیگری است).

اگر خاصهٔ خوبی همان حال خاصهٔ سرخی را دارد، پس بی‌گمان آزمون‌پذیر است. اگر کسی از تمیز رنگ نارنجی از رنگ سرخ عاجز ماند و بگوید که یکسانند، می‌توان قانعش کرد که امواج نور در دو مورد بسامدهای ارتعاشی متفاوت دارند. مور چنین پاسخ خواهد داد: ولی آن کس همچنان از

تمیز رنگ سرخ از رنگ نارنجی درمی‌ماند؛ او می‌داند که این دو رنگ به کیفیاتی دیگر پیوسته‌اند که تفاوت می‌کنند اما نمی‌داند که تفاوت *آنها* در چیست. این پاسخِ بظاهر بدیهی و استوار بر اشتباهی متکی است که دریافتنش منتهای اهمیت را دارد و از نکتهٔ زیر روشن می‌گردد.

کیفیات محسوس و کیفیات شناخته. دوم آنکه، مور چگونه تعیین می‌کند که کیفیات کدام مرکب‌اند و کدام یکسره بسیط؟ آیا کیفیت زیبایی براطلاق بسیط (و لذا تعریف‌ناپذیر) است؟ بلندی چه؟ سنگینی چه؟ کینه‌توزی چه؟ اینها چگونه با سرخی و خوبی فرق می‌کنند؟

اشتباه مور پدیدآمدهٔ کوتاهی اوست در تمیز کیفیات تا جایی که به حس *یا احساس درمی‌آیند* و کیفیات تا جایی که به *شناخت یا فهم درمی‌آیند*. اگر کیفیات را از دیدگاه اول بررسیم، یعنی، از این دیدگاه که به‌طور ذهنی تجربه می‌شوند، پس همهٔ *کیفیات بر یکسان* یکسره بسیط‌اند. زیرا هر احساس ـــ احساس هرچه خواهد باشد ـــ دارای یکتایی، بخش‌ناپذیری و تمایزی از آن خویش است. کیفیات، به‌وجهی که به احساس درمی‌آیند، همگی ابلاغ‌ناپذیر و تحلیل‌ناپذیر، و تعریف‌ناپذیرند؛ یك *احساس* را نمی‌توان تعریف کرد، بلکه فقط یك *واژه* یا *بیان* یا مفهوم تعریف‌شدنی است. اسب همچون یك کل که‌به‌طور ذهنی تجربه‌شده باشد، بیش‌از سرخی تعریف‌کردنی نیست. آنچه حس *می‌کنیم*،«پستانداری فردسم از تیرهٔ اکوئیده[14] و جنس اکوئوس[15]» نیست؛ چیزی که حس می‌کنیم، اسب است.

از سوی دیگر، کیفیات تا جایی که به *شناخت درمی‌آیند*، همگی قابل تعریف و تحلیل‌اند (هرچند برای اغراض اقتضاء، و چون باید جایی واایستاد، می‌شود برخی کیفیات را تعریف نشده گذاشت). بازمی‌گردیم به مثال آزمودن سرخ و نارنجی. تجزیهٔ فیزیکی یك رنگ درست همان مراد ما از شناختنش است. مقصود مور از گفتن اینکه آن کس همچنان از «تمیز» سرخ از نارنجی درمی‌ماند این است که او از *حس کردن* تفاوت درمی‌ماند. ولی با این‌همه چه بسا تفاوت را *بفهمد*. زیرا همچنان که سراسر این بخش بتفصیل کوشیده‌ایم تا تأکید کنیم، فهم و شناخت نه به احساس خصوصی و شخصی بلکه به امور ابلاغ‌پذیر و همگانی وابسته‌اند. آنچه دربارهٔ سرخی راست می‌آید، دربارهٔ هر مفهوم دیگری از جمله مفهوم ارزش صادق است.

ارزش و رجحان یا خواهش. نظریه‌ای که از دیرباز رواج داشته آن است که چیزها تنها هنگامی خوب‌اند که آنها را بخواهیم یا ترجیح دهیم. اسپینوزا می‌گوید: «ما چیزی را از آن‌رو که خوب است نمی‌خواهیم؛ از آن‌رو که می‌خواهیمش خوب است.» اینجا باز تأکیدهای عین‌باورانه و ذهن‌باورانه را درکار می‌بینیم. بعضی بر تجربهٔ خواهش تأکید می‌ورزند و برخی بر شیء خواسته. اما همگان دربارهٔ جداناپذیری دوعامل یکسخن‌اند. این نظر مزایای آشکاری بر نظرهای دیگر دارد. از

14. Equidae   15. Equus

یکسان گرفتن امر ارزشمند و امر صرفاً لذت‌بخش می‌پرهیزد و می‌گوید که ما چه بسا چیزی را بخواهیم که‌هیچ لذتی نمی‌دهد، و بدین‌سان از عهدهٔ تعلیل ارزش کردار شهید برمی‌آید. چنین کرداری از آن سبب خوب است که مرجح است و نه به سبب آنکه چشمداشت لذت‌جویی بر آن باشد. این نظر همچنین حق نسبیت را در ارزشها می‌گزارد: معیارهای ارزش برحسب رجحانها و خواهشهای متغیر افراد و گروه‌های مختلف تغییر می‌پذیرند.

نقد. براین نظر در تقریر پیشگفته‌اش ایرادهایی می‌توان گرفت. آیا ممکن نیست که چیزی خواسته یا ترجیح داده شود و با این وصف بد باشد؟ آدم معتاد به داروهای مخدر خواهان هروئین است؛ با این همه می‌گوییم که برایش نه خوب بلکه بد است. کسی می‌خواهد با دیگری پیوند زناشویی ببندد؛ با این حال بی‌گمان عقلایی است که بگوییم انتخابش خوب نیست. همچنین از سوی دیگر، مگر ممکن نیست که چیزهای خوبی باشند ولی ما نخواهیمشان؟ اگر کسی بررغم همهٔ هشدارها نخواهد که دارو بخورد یا جراح او را عمل کند، همچنان می‌توان گفت که چنین کاری برایش خوب است. و مانند آن. حال گوییم که بی‌گمان هرجا خواهش باشد *گونه‌ای* ارزش هست، یعنی، ارزشی که از برآوردن فوری خواهش برمی‌خیزد. استعمال داروی مخدر، انجام گرفتن ازدواج، دارای ارزش فوری یا موقت‌اند که نمی‌توان منکر وجودش گردید؛ ولی برای توجیه نامیدن رویداد مورد سخن به «صواب» یا «خوب» کافی نیست. به عبارت دیگر، نمی‌توان فعلی یا شیئی را از پیامدهایی جداگردانیم که درپی ارتکاب فعل یا تملك شیء تا جایی که ارزش آن منظور است فرامی‌آیند. ما چنین حکم می‌کنیم که ارزشها به موقعیتهایی درهم پیوسته تعلق دارند نه به برآوردن فوری انگیزه‌ها یا آرزوهایمان. تأکید این نکته باز هم در فصل ۱۷ خواهد آمد.

«چیز خواسته» و «چیز خواستنی». چنان می‌نماید که در پیوستن ارزش و خواهش به‌هم، عنصر مهمی از حقیقت هست. ولی شماری از فیلسوفان لازم دانسته‌اند که تقریر پیشین رابطهٔ متقابل آنها را بهبودبخشند. آنان خاطرنشان ساخته‌اندکه چیز خوب نه آن است که *می‌خواهیم* بلکه آن که *خواستنی* یا مطلوب است، نه آن که ترجیح می‌دهیم بلکه آن‌که مرجح است. آدم معتاد چیزی می‌خواهد که برایش خواستنی نیست؛ آدم بیمار چیزی را نمی‌خواهد که خواستنی است. در این شیوهٔ طرح موضوع، ربط پیامدهای ارزش‌گذاریمان را به دیده می‌گیریم. ولی مسئله تازه آغاز شده است ـــ زیرا باید پرسید که معنای «خواستنی» چیست. مشتبه شدن در اینجا آسان است. مثلاً، «چیز خواستنی» را به «آنچه باید بخواهیم» می‌شود تعریف کرد؛ و چه بسا این را به‌نوبهٔ خود به «آنچه خواستنش خوب است» تعریف کنیم. و همین تعریف ما را به دور باطل تعریف گرفتار می‌آورد، چرا که پیشتر «چیز خوب» را به «چیز خواستنی» تعریف کرده‌ایم. پیش آمدن چنین مخمصه‌هایی در تاریخ مبحث اخلاق ـــ البته به صورتی کمتر آشکار ـــ بی‌گمان مور را براین استنتاج انگیخت که ارزش، تعریف‌ناپذیر است.

امکانات نویدبخش گوناگونی هستند. می‌توان گفت که چیز خواستنی آن است که می‌خواهیم چنانچه بر پیامدهای انتخابمان آگاه می‌بودیم. این قول شاید به‌قدر کافی جامع نباشد، زیرا هرچند توضیح می‌دهد که فعلی مانند استعمال مواد مخدر به چه معنایی ناخواستنی است، توضیح نمی‌دهد که به چه معنایی یك زمین مستغلاتی چیزی (از لحاظ اقتصادی) «خواستنی» است. می‌شود گفت که چیز خواستنی آن است که مصلحت معینی را برمی‌آورد. بدین‌سان مصلحت تندرستی با استعمال مواد مخدر برنمی‌آید؛ مصلحتهای خانه‌سازی، تهیهٔ زباله‌دان، و مانند آن را می‌توان با زمین برآورد. ما نمی‌خواهیم که در تحلیل جامعی وارد شویم، بلکه صرفاً می‌خواهیم پرسشهایی پیوسته به تصور معنای «چیز خواستنی» را پیش بکشیم. آیا ممکن است که چیزی برای جامعه خواستنی و برای فرد ناخواستنی باشد؟ آیا می‌توان مصالح فرد را از مصالح جامعه جدا دانست؟ آیا می‌شود که فردی دارای مصالح براستی متعارضی باشد؛ چندانکه چیزی که دربارهٔ یك مصلحت خواستنی است دربارهٔ مصلحت دیگری ناخواستنی باشد؟ آیا همچو چیزی به‌نام «خواستنی‌ترین» غایت یا غرض انسان یا جامعه هست؟ بحثهایمان در بخش ۳ احتمالاً پرتوی بر پاره‌ای از این پرسشها خواهند انداخت، و پرسشهای دیگری را برخواهند انگیخت. شاید نکته‌ای که باید بیشتر از همه در ذهن خواننده جای بگیرد آن است که فیلسوفی که از پرسیدن سؤال دست می‌کشد و از جستجو درپی دشواریها و پیچیدگیهای تازه بازمی‌ایستد، دیگر فیلسوف نیست.

بخش ۳

کارکرد نظری فلسفه

فصل ۱۳

جهان‌بینی فراطبیعت باورانه

چنانکه پیش از این گفتیم، در عرصهٔ فلسفهٔ نظری با کوششهایی سروکار داریم که در راه تقریر تفسیری شامل و فراگیر بر گسترده‌ترین وجوه تجربهٔ آدمی انجام گرفته‌اند. برخی نظریه‌هایی که بازمی‌جوییم خصلت بسیار ویژه‌ای دارند، ولی با این همه بر گونه‌ای هستند که بفرجام با تقریر یك جهان‌بینی ارتباط می‌یابند. در سراسر گفتارمان، ابزارهای تحلیل فلسفی را که در بخش ۲ پروردیم به‌کار می‌بندیم تا به تعریف مفاهیم مهم و بازشناختن گونه‌های مهم تفکر نظری یاری دهیم.

فراطبیعت‌باوری چیست؟ مفهوم خدا. فراطبیعت باوری[1]، یا جهان‌بینیی که امروزه میلیونها تن به آن قائل‌اند، از فلسفه دیرینه سال‌تر است، ولی دیرینه سال‌ترین نظریه‌های فلسفی تأمل‌آمیز نیست. فراطبیعت‌باوری به وسیعترین معنی، چنانکه از خود لفظ برمی‌آید، نگرشی است گویای اینکه موجودی (یا موجوداتی) به وجهی فراتر یا برتر از چیزی که طبیعت می‌نامیم هست. این نظر، بنابر تعریفی که آوردیم، به باور به واسطه‌هایی جادویی یا «جانها»ی متجلی در اشیای طبیعی که در اصطلاح به *جانمندانگاری*[2] شناخته است اطلاق نمی‌شود ــ یعنی باوری که بیشتر میان اقوام بدوی رواج دارد. همچنین فراطبیعت باوری را نباید، بدون توصیف و تصریح، با اصطلاح *خداپرستی*[3]، یا باور به خدا یا خدایان مترادف گرفت. زیرا لفظ «خدا» در گذشته و حال گاهی به معنایی غیر فراطبیعت باورانه به‌کار رفته است. خداپرستی فراطبیعت‌باورانه[4] نزد برخی اقوام به معنای باور به‌منظومه‌ای از خدایان حاکم بر وجوه گوناگون طبیعت یا زندگانی آدمی بوده است. اما فیلسوفان به‌طور کلی از آن چنین معنایی را خواسته‌اند که وجودی یکتا و ممتاز از طبیعت و در روابطی معین با طبیعت هست.

صفات خدا. باور به خدا به‌منزلهٔ وجودی فراطبیعی[5] اغلب با شماری از باورهای دیگر درهم

---

1. supernaturalism 2. animism 3. theism 4. supernaturalistic 5. supernatural

پیوسته است. نخست اینکه خدا بخشی از طبیعت نتواند بود، هرچند که طبیعت ممکن است یا ممکن نیست (فراطبیعت باوران[6] در اینجا باهم اختلاف دارند) بخشی از هستی خدا باشد. دوم، خدا علت وجود طبیعت است: نمی‌توان گمان برد که خدا محدث یا هستی یافته است زیرا محمولهای مکان و زمان درباره‌اش راست نمی‌آیند، در حالیکه هستی طبیعت ناشی از خداست. سوم، خدا نیرومندتر و بهتر از طبیعت است. این باور واپسین از باور دوم برمی‌آید. زیرا اگر طبیعت و همهٔ ارزشهای طبیعت از خدا صادر می‌شوند، نیرو و ارزش باید دست کم به درجهٔ افزونتری از آن خدا باشند. اکثر فراطبیعت‌باوران نه فقط نیروی بیشتر و خیر بیشتر بلکه نیروی کامل و خیر کامل به خدا اسناد می‌کنند. می‌گویند که خدا جاویدان و نامتناهی است ــ نامتناهی از حیث نیرو، نیکی، و دانش؛ جاویدان از لحاظ آنکه هستیش پذیرای زمان نیست.

انسان‌وار انگاری[7]. بایسته است که یادآور فرقهایی گردیم که میان پنداشت خدا به وجهی که در دین سنتی ــ مثلاً در پنداشت کهن عبرانیان ــ تجسم یافته است و پنداشت فیلسوفان و متألهان فلسفی هست. نخستین پنداشت گذشته از ماهیتی فراطبیعت‌باورانه، سرشتی *انسان‌وار انگارانه*[8] دارد؛ یعنی، خدا به صفاتی موصوف می‌شود که ویژهٔ آدمیزاده‌اند. بدین‌نحو، در ادبیات باستان و در بخش زیادی از دین سازمان‌یافتهٔ عامیانه تا امروز خدا را مستعد خشم، رشک، کین‌جویی، و ناخشنودی می‌پندارند. فیلسوفان معمولاً کوشیده‌اند تا از چنین انسان‌وار انگاری بپرهیزند، چون دریافته‌اند که فراوردهٔ تلاشی خام اندیشانه درپی تجسم تصویری یك هستی فراطبیعی است. باری، به لحاظی هر کوششی در پیوستن خدا به شئون آدمی شامل عنصری از انسان‌وار انگاری است. بدین‌سان، فرض بر اینکه خدا دعا را اجابت می‌کند، در مناسبات آدمی شرکت می‌جوید و بر آنها تأثیر می‌گذارد، پاداش و کیفر می‌دهد، سخن کوتاه، فرضی که بر بنیانش بخش زیادی از دین سازمان‌یافتهٔ فراطبیعت‌باور استوار گشته است، ناگزیر انسان‌وار انگار است. برخی الهیان از چنین پنداشتی به یاری این فرض می‌پرهیزند که رابطهٔ خدا با امور و شئون انسان نه در مشارکت خاص بلکه در عواقبی برای گیتی نهفته که همچون یك کل سرشار از نیکی نامتناهی و همه‌توانی[9] او جلوه‌گر است.

کمترین فراطبیعت باوری: «دئیسم». فراطبیعت‌باوران دیگری هستند که به باوری یکسره نامتشخص[10] یا ناانسان‌وار انگار به خدا قائل‌اند؛ بدین معنی که هرچند چنین موجودی آفرینندهٔ طبیعت است، در سیری که برای آن مقرر داشته مداخله نمی‌جوید و امور آدمی برایش علی‌السویه است. این نظر که از فلسفهٔ باستان نشأت می‌گیرد، در روزگار نو اغلب به *دئیسم*[11] معروف است.

6. supernaturalists 7. anthropomorphism 8. anthropomorphic 9. omnipotence
10. impersonal 11. deism

ولی اصطلاح «دئیسم» گمراه‌کننده است، زیرا احتمال دارد که با نظری با همین نام مشتبه گردد که به فرض فراطبیعت‌باورانهٔ سنتی دربارهٔ مداخلهٔ یزدانی در امور بشری بسیار نزدیکتر است، ولی در باورداشتن به این قول با آن تفاوت می‌کند که حقیقت خدا به یاری توانهای طبیعی ذهن (به‌شیوهٔ عقل‌باورانه) دست‌یافتنی است و لازم نیست که آن را همچون حقیقت «ملهم» یا «وحیانی»[12] بر مبنای ایمان محض پذیرفت. «دئیسم» در این معنای دوم (که بیشتر در فلسفهٔ انگلیسی قرن هجدهم پرورش یافت) بازتابندهٔ آیین دین «طبیعی» است. «دئیسم» به معنای اول گاهی از «تئیسم» (خداپرستی) ممتاز می‌گردد که می‌گوید خدا نه همان در هستیش بلکه در فعالیتش بر طبیعت استعلا می‌جوید و یکسره «بیرون» آن است؛ ولی بهتر است که پژوهنده با دیدی کمتر آشفته به دئیسم بنگرد و آن را صرفاً صورتی از تئیسم بینگارد.

«معجزه»: دو معنی. از «معجزه» معمولاً رویدادی برآینده از عملی فراطبیعی که قانون طبیعت را معلق می‌دارد مراد گرفته می‌شود. در این معنی، فراطبیعت باوری ناانسان‌وار انگارانه یا دئیستی، باور به معجزات را رد می‌کند. ولی در حوزهٔ فراختر لفظ «معجزه»، یعنی هر چیز تبیین‌ناپذیر برحسب طبیعی و ورای فهم آدمی، هرگونه فراطبیعت‌باوری ذاتاً بر مفهوم معجزه تکیه دارد؛ زیرا اموری نظیر آفرینش طبیعت به تصدیق همهٔ فراطبیعت باوران براطلاق از پژوهش و فهم آدمی برتر می‌رود. «معجزه» به نخستین معنی، یعنی مداخلهٔ فراطبیعی ویژه‌ای در سیر طبیعی رویدادها، همچنین «معجزه» به معنای فراختر است؛ ولی باور به دومی (یعنی، به آفرینش فراطبیعی) بضرورت متضمن باور به اولی نیست.

تصور وحی. کامیابی یا ناکامی فراطبیعت باوری همچون یك جهان‌بینی دارای قوت و اعتبار فلسفی، آشکارا وابسته به این است که آیا می‌توان بازنمود که «طبیعت» شمول تام ندارد؛ یا اگر بر وجه مثبت بیان کنیم، آیا فرضیهٔ خدا مؤید به گواهی است. کسان بسیاری همیشه بر این قول بوده‌اند که گواهی بر وجود خدا به همان شیوه‌ای گرد نمی‌آید که گواهی بر فرضیه‌های دیگر. این گواهی نه با پژوهش فعالانه بلکه با ایمان یا پابرجایی باور و صرف‌نظر از همهٔ حجتهای مخالف سر و کار دارد. «ایمان» در مذاهبی مانند یهودیت، مسیحیت، و اسلام، معنای «ایمان به وحی[13]» می‌دهد، یعنی، ایمان به تجلی خدا بر آنان که او به مشیت یزدانی خویش الهامشان می‌بخشد تا «کلام» او را ثبت کنند ــ مثلاً به صورت «احکام ده‌گانهٔ» موسی. احتمالاً باید از پرسیدن پرسشهایی از این‌گونه خودداری کنیم: «چه گواهیی در دست داریم که نویسندگان ملهم، به *شیوه‌ای فراطبیعی* الهام یافتند؟» یا «صرف‌نظر از چگونگی الهام یافتنشان، چه اطمینانی هست که آنچه آنها ثبت می‌کنند *راست* است؟» یا «با چه نوع آزمونی می‌توان *هویت* الهامی را «فراطبیعی»

12. revealed 13. revelation

تلقی کنیم؟» ایمان به وحی یعنی اعتقاد راسخ به اینکه خدا خویشتن را آشکار و متجلی گردانیده است و بنابراین وجود دارد. در سرتاسر تاریخ فلسفه، فراطبیعت‌باوران بر سر رهیافت شایسته به باور به امر فراطبیعی با یکدیگر ستیزیده‌اند. از یک‌سو کسانی هستند که تنها ایمان را کافی می‌دانند؛ از سوی دیگر، کسانی که استدلال فلسفی را بسنده می‌انگارند؛ و در میانه، کسانی مانند قدیس توماس آکویناس[14] (۱۲۲۵؟-۱۲۷۴) ایمان و استدلال هر دو را لازم (با تأکیدهای متغیر بر یکی یا دیگری) و مکمل هم می‌شمارند. فیلسوفان فراطبیعت باور، به تمایز از حکیمان لاهوتی، معمولاً از نخستین رهیافت ناخرسند بوده‌اند، و کوشیده‌اند تا برهانهای ویژه‌ای برای توجیه دیدگاهشان بسازند.

برهان بر علت اول (برهان «کیهان‌شناختی»[15]). خلاصه و زبدهٔ یکی از دیرینه‌سال‌ترین براهین به این شرح است که طبیعت ــ عرصه‌ای که در آن رویدادهای فیزیکی، زیست‌شناختی، اجتماعی، و روان‌شناختی رخ می‌دهند ــ مقتضی تبیین است. همچنان که در عرصهٔ طبیعت می‌کوشیم تا همه چیز را تبیین کنیم، بر همان سان باید طبیعت را همچون یک کل تبیین کنیم. اما ما نمی‌توانیم طبیعت را تنها به مدد کاربرد مفهوم «طبیعت» تبیین کنیم، همچنان که نمی‌توانیم، به مثل، تنها با استناد به کرهٔ زمین، حرکت زمین را تبیین کنیم. پس باید طبیعت را با توسل به مفهوم چیزی *فرا* طبیعی تبیین کنیم. طبیعت نمی‌توانسته است که خودش را هست کند؛ می‌بایستی علتی داشته باشد. یا برهان را گاه به چنین نحوی می‌آورند: هر رویدادی باید علتی داشته باشد؛ گفتن اینکه چیزی خودش را به‌وجود می‌آورد متضمن تناقض است. ولی بنابر همین استدلال، خود علت معلول علتی پیشین است. و باز این علت از علت متقدمی پدید آمده است. باری، این زنجیرهٔ علل باید دارای سرآغازی باشد. در نتیجه باید علت اول یا علتی غائی وجود داشته باشد که خود نامعلول و سبب آغاز گرفتن رشتهٔ رویدادهاست. این رشتهٔ رویدادها، طبیعت است و علت اول، خدا.

نقد. (۱) برهان بالا فرض بر این می‌گیرد که هر رویدادی باید دارای علتی باشد. گفتن اینکه هر رویدادی علتی *دارد* یک چیز است و گفتن آنکه هر رویدادی *باید* علتی داشته باشد چیزی دیگر. زیرا معنایش چنین است که اگر بگوییم بعضی از رویدادها بی‌علت‌اند، همچند آن است که سخنی تناقض‌آمیز گفته باشیم. ولی هرچند تصدیق اینکه رویدادی از روی تصادف روی می‌دهد ممکن است دروغ باشد، *تناقض‌آمیز* نیست.

(۲) برهان کیهان‌شناختی به‌وجهی که معمولاً بیانش می‌کنند همچنین مفروض می‌گیرد که رشتهٔ علتها (گیریم که هر رویدادی را علتی است) *باید* دارای *آغازی* باشد. اینجا باز، اگر معنای این سخن آن باشد که انکار چنین گزاره‌ای درافتادن به تناقض است، فرضی ناموجه به‌شمار می‌آید.

14. St. Thomas Aquinas

15. cosmological argument

اینکه آیا رشته‌ای از علل آغازی *داشت*، یک سؤال است؛ اما بیقین *ضروری* نیست که می‌بایستی آغازی داشته باشد. ریاضیات نشان می‌دهد که *تصور* یک سلسله (سری) بدون جملهٔ اول دست‌کم *همساز و فارغ از تناقض* است. بدین‌ترتیب در سلسلهٔ

... ۵، ۴، ۳، ۳، ۲، ۱، ۰، ۱–، ۲–، ۳–، ۴–، ۵–...

پیش و پس هر جمله بر یکسان یک عدد صحیح می‌آید، با این‌همه نه جملهٔ اول دارد و نه جملهٔ آخر.

(۳) این برهان در دادن دلیلی کافی بر چرایی این نکته ناکام می‌ماند که اگرچه علتی باید بنابه ادعا علتی پیشین داشته باشد، علت «اول» از این قاعده استثنا شده است. گفتن اینکه قاعده فقط بر رویدادهای طبیعی منطبق می‌افتد، صرفاً تکرار همان معنی است؛ زیرا پرسش همچنان باقی است که: «چرا فرض بگیریم که امر فراطبیعی مستلزم علتی نیست و خود، دلیل خویش است؟» پاسخ معمول آن است که امر فراطبیعی چیزی نافهمیدنی است ــ می‌دانیم که باید همچو چیزی *باشد*، ولی نمی‌توانیم بدانیم که *چیست*، نمی‌توانیم چیزی *دربارهٔ* آن بدانیم. این برهان به پیش‌فرض واقعیتی ناشناختنی با خواص معجزه‌آسا (به معنایی که تعریفش را بالا آوردیم) توسل می‌جوید. بعداً مجال خواهیم یافت که به بررسی پنداشتهایی راجع به واقعیت ناشناختنی در جهان‌بینی‌های دیگری که به مفهوم معجزه متوسل نمی‌گردند بپردازیم و، مانند فصل ۱۰ در بخش ۲، ناسازگاریشان را با نگرش علمی بازنماییم. در اینجا فقط به همین تذکر بس می‌کنیم که پاسخ پرسش ما پاسخی همساز و بی‌تناقض نیست. زیرا گفتن اینکه علت اول از علتهای طبیعی *متفاوت* است البته برابر گفتن چیزی *دربارهٔ* آن است، چیزی بسیار معنی‌دار. دشواریهایی از این دست دلالت بر این دارند که تمسک به ایمان برای فراطبیعت باورانی که به برهان و محاجه توسل می‌جویند دیر یا زود پرهیزناپذیر می‌گردد.

برهان از روی سامان در طبیعت (برهان «غایت‌انگارانه»[16]). برهان کیهان‌شناختی در اثبات این معنی می‌کوشد که همان وجود عالم طبیعت متضمن آفریدگاری است. برهانی که اصطلاحاً «غایت‌انگارانه» نام دارد و شاید متداولترین براهین باشد، می‌کوشد تا وجود خدا را از چیستی عالم طبیعت ثابت کند. این برهان را می‌توان به دو شیوهٔ مختلف بیان کرد، که نخستین از دومین کلیتر و عامتر است.

(۱) گفته می‌شود که طبیعت صرفاً مجموعه‌ای تصادفی از رویدادها یا انبوهی درهم و پریشان از تصادفها نیست، بلکه هستیش بسامان است. سیارات در مدارهایشان در حرکت منظم‌اند؛ بذرهای کشته، می‌رویند و به‌طرزی همگونه به‌صورت ساختهای پیچیده‌ای درمی‌آیند؛ فصلها هریک درپی دیگری می‌آیند. همه‌چیز سازگار با طرح است و از قانون فرمان می‌برد. از سوی دیگر، این نظم

16. teleological argument

عظیم طبیعت نمی‌توانسته است که خود را بدین راه به سامان درآورد، و نیز نمی‌توانسته است که تصادف بزرگی باشد. اقتضای وجود عقلی را دارد که سبب انتظام آن است. حضور طرح یا ساخت، ضرورت مفروض داشتن طراح یا معماری را پیش می‌آورد که غرضش همان آفریدن این طرح یا ساخت بود.

(۲) مختصر بازجست چیزها معلوم می‌دارد که هر چیزی کارکردی دارد. هر چیزی، خواه جاندار خواه بی‌جان، در سرتاسر سامان طبیعت دارای «غرض» خویش است. ولی بی‌گفتگو، فرض اینکه هر شیئی در عالم آگاهانه برای خود کارکردی برگزید، فرضی گزافه‌آمیز است. تنها شق جانشین، فرض آن است که کارکردها برای چیزهای گوناگون به‌ترتیب طرح یا مقرر شدند؛ به سخن دیگر، فعالیت هماهنگ آنها بازتابندهٔ ذهنی کلی و یکتاست.

دو معنای «غرض». نخستین صورت برهان بالا می‌گوید که طبیعت خودش *نتیجهٔ* قصد یا غرضی است. دومین صورت می‌گوید که طبیعت *ابزاری* است که به یاری آن هدف یا نتیجه‌ای حاصل می‌آید. طبیعت برای صورت اول، *غایت* به‌شمار می‌رود و برای صورت دوم، *وسیلهٔ* وصول به یك غایت؛ اما در هر دو مورد تصدیق می‌شود که طبیعت، عقل یا غرض فراطبیعی را بازمی‌تاباند. از این روست اطلاق لفظ وسیع «teleology» (= قول به‌غایت و غرض) که از واژهٔ یونانی «telos» به‌معنای «غایت» یا «تحقق» می‌آید. نکته‌ای سزاوار اعتناست که لفظ «غرض» دست کم دو کاربرد دارد که هر دو در دو صورت برهان مندرج‌اند. (الف) گاه به معنای *اراده* یا *نیت* نیل به غایت یا هدفی است. در این وجه تداول می‌گوییم که غرض فلان کس از مسافرت، بهمان چیز بود؛ غرض خدا از آفرینش، چنین و چنان بود. (ب) گاه خود *غایت* یا *هدف* معنی می‌دهد. می‌گوییم غرض تبر بریدن است، غرض کشتی دریانوردیدن است، غرض رختخواب آرمیدن است. بر عهدهٔ خواننده وامی‌گذاریم تا حضور این هر دو مورد کاربرد را در هر دو صورت برهان غایت‌انگارانه دریابد.

نقد. (۱) نخست از نکته‌ای کلی که وابسته به هر دو صورت برهان است سخن می‌گوییم. حتی اگر اذعان آوریم که طبیعت آن‌گونه که صورت اول برهان مفروض می‌دارد ترتیب یافته است، یا افزون بر این، همهٔ چیزها در طبیعت «به‌سوی غایات خود در تکاپویند» همان‌سان که مفروض صورت دوم برهان است، بضرورت برنمی‌آید که فقط عاملی فراطبیعی بتواند این فرض را توضیح دهد. باز، باید یادآور شویم که انکار این ضرورت هیچ تناقضی در خویش ندارد. چه بسا بر ایرادمان ایراد بگیرند که اگر وجودی فراطبیعی بضرورت از این مفروضات برنمی‌آید، ولی آیا وجود فراطبیعی نتیجه‌ای بسیار *محتمل* یا *مدلل* نیست؟ برای پاسخ دادن به این سؤال باید به سراغ خود مفروضات برویم.

(۲) به دومین صورت برهان بپردازیم. در اینجا فرق مهمی را باید نهاد. هنگامی که می‌گوییم «کارکرد» پاره‌سنگی که در جای معینی قرار گرفته آن است تا جریان آبی را منحرف گرداند،

می‌توان این را نتیجهٔ طرح و تدبیر تعبیر کرد. ولی همچنین می‌توان آن را معلول علتهای یکسره طبیعی تعبیر کنیم. بنابر همچو تعبیری، هیچ شیئی در همهٔ اوضاع و احوال دارای «غرض» *مطلق* یا *واحدی* نیست. اگر در بارهٔ پاره‌سنگی می‌گوییم که غرض یا کارکردی دارد، این چیزی نیست که جزو ذاتی سنگ دانسته شود یا آنکه سنگ پیشاپیش به آن مجهز بوده باشد؛ بلکه چیزی است که فقط *پس از* آنکه دیدیم که سنگ در چهارچوب محیطش به شیوه‌ای معین کارکردی را می‌گزارد تعیین می‌گردد. اما ممکن است که همان پاره‌سنگ برحسب خصلت آن محیط به بسیاری شیوه‌های دیگر کار بکند؛ و بنابراین نمی‌توان گفت که سنگ «یك» کارکرد بی‌حد و تعین مخصوص دارد. کارکردش نسبی است نه مطلق. بدین منوال مفروض داشتن غرضی واحد که مبنای این برهان غایت‌انگارانه است، به هیچ‌رو نمی‌تواند تنها تفسیر امور واقع باشد. کسان بسیاری فراتر می‌روند و می‌گویند که این برهان بیشتر در حکم اظهار ایمان است تا گزاره‌ای دربارهٔ امر واقع. و بر عهده دارد که رابطهٔ میان قلمروی طبیعی و قلمروی فراطبیعی را تبیین کند در حالیکه گزارهٔ امر واقع متعهد چنین مهمی نیست.

(۳) حالا می‌توانیم فرضهای نخستین صورت برهان غایت‌انگارانه را که فرضهای براستی بنیادین این برهان‌اند بررسی کنیم. برهان حکم می‌کند که طبیعت «بسامان» است نه «نابسامان». ولی آیا این حکم چه مایه مفید معنی است؟ اگر طبیعت «نابسامان» است آیا این موقعیت صرفاً پدیدآورندهٔ سامان *متفاوتی* نیست؟ دقیقتر بگوییم، گفتن اینکه طبیعت فاقد سامان است، با خود متناقض درمی‌آید. هر موقعیتی، هر ترتیبی میان چیزهای موجود گونه‌ای سامان پدید می‌آورد. فقط موقعیتهایی وجود توانند داشت که *نسبت به انطباق آدمی* و توقع آدمی فرق می‌کنند. البته باید میان *تصادف* در گیتی و *قانون* تمیز نهاد. تصادف وضعی است که در آن به دستیاری آشنایی با رخدادی پیشین نمی‌توان به‌قطع و یقین پیشگویی کرد که در آینده چه رخ خواهد داد؛ در حالیکه قانون توالی رویدادهایی است که در احوال واحد همیشه مکرر می‌شوند و بدین‌وسیله ما را بر پیشگویی توانا می‌سازند. ولی سامان تصادفی طبیعت کمتر از سامان قانون یا توالی مکرر، «بسامان» نیست. باز، اگر همین جهانمان را از زاویهٔ دیگری بنگریم، می‌بینیم به لحاظی گونه‌گونگیش بسی چشمگیرتر از همگونگیش است. اگر فصلها بنابر طرح‌های جغرافیایی و هواشناختی درپی هم می‌آیند، از سوی دیگر وضع روزانهٔ خاصی در منطقه‌ای معین به‌نظر یکسره خودانگیخته می‌نماید؛ اگر قوانینی بر رویدادهای اختری حاکم‌اند، به‌نظر نمی‌رسد که پخش اختران در آسمان دارای هیچ محمل و دلیلی باشد؛ اگر، به‌طور کلی، امور واقع همگی برحسب قانون رخ می‌دهند، از طرف دیگر هر امر واقع یکتا، ویژه، و بی‌شعور و عقل است. بدین‌سان، اگر از نظر عینی در طبیعت نه سامان بزرگتر تواند بود نه سامان خردتر، برهان اینکه طبیعت چُنان خصلتی دارد که فرض معماری فراطبیعی را ایجاب می‌کند، فرو می‌ریزد. یا هرگونه سامانی بضرورت همچو فرضی را ایجاب می‌کند، یا هیچ سامانی

بضرورت چنین ایجابی را دربر ندارد. قائل بودن به نخستین شق این شقوق، صرفاً همان تکرار برهان کیهان‌شناختی است.

برهان «هستی‌شناختی»[17]. سومین برهان سنتی که اول بار قدیس آنسلم[18] (۱۰۳۳-۱۱۰۹) به‌تمامی بیانش کرد، یکسره از دو برهان دیگر تفاوت دارد. می‌توان آن را به شرح زیر بازنمود. بیایید به جای سخن گفتن از «خدا»، از «هستی مطلقاً کامل» سخن بگوییم. اگر همان *معنای* این مفهوم را بررسیم، می‌بینیم که مدلول آن *باید وجود داشته باشد*. زیرا از هستی مطلقاً کامل هستیی را مراد می‌کنیم که درحد کمال است و همهٔ خواص ممکن را دارد؛ و این شامل خاصهٔ وجود می‌شود. تصور اینکه کمال مطلق ناموجود باشد، متضمن تناقض است؛ چون وجود نداشتن، مطلقاً کامل نبودن است ــ هستی مطلقاً کاملی که موهوم باشد، از عنصری بنیادین در کمال و تمامش بی‌بهره خواهد بود. اکنون گوییم که هر مفهوم دیگری را می‌توان به‌تصور آورد بی‌آنکه به حیث موجود متصور گردد؛ ولی مفهوم «هستی مطلقاً کامل» همان *تعریفش* مستلزم وجود همچو هستی است.

نقد. راست‌نمایی این برهان سطحی است. کمتر کسی چنین نحوهٔ برهانی را می‌پذیرد. البته نتیجه از تعریف «هستی مطلقاً کامل» برمی‌آید ولی باعث می‌شود که برهان به‌صورت همان‌گویی یا تقریر مجدد تعریف درآید. این برهان در حکم این تصدیق است که «اگر وجود یکی از خاصه‌های چیزی باشد، آن چیز وجود دارد.» هرچند که این گزاره براطلاق صادق است، امری واقعی یا مثبت را مدلل نمی‌دارد. زیرا گزارهٔ «*اگر* چیزی وجود داشته باشد، وجود دارد»، بضرورت متضمن گزارهٔ «چیزی وجود دارد» نیست. وانگهی برهان هستی‌شناختی دارای این نتیجهٔ مشکل‌انگیز است که افزون بر خواص مطلوب، خواص نامطلوب را هم به خدا اسناد می‌دهد.

درخور توجه است که برهان هستی‌شناختی را بعدها اسپینوزای طبیعت‌باور به‌کار می‌گیرد. اسپینوزا لفظ «خدا» را برای دلالت بر دستگاهی فراگیر از گیتی به‌کار می‌برد. او باور دارد (به شیوهٔ برهان هستی‌شناختی) که خدا یا گیتی بضرورت وجود دارد. مقتضای سرشت گیتی است که وجود داشته باشد. فرض عدم آن، فرض چیزی تناقض‌آمیز است.

خصلت عقل‌باورانهٔ برهانهای سنتی؛ تحلیل کانت. نه فقط برهان هستی‌شناختی که دو برهان دیگر بر روشهای عقل‌باورانه بنیان دارند. استدلال آنها مؤید به تأیید گواهی تجربه یا مشاهده نیست بلکه از استنتاج نتایج مبادیی که بنابر ادعا پیشینی، یعنی «خودپیدا» یا بضرورت صادق‌اند فراهم می‌آید ــ به مثل، این مبدأ که هر سلسله‌ای باید جملهٔ نخستینی داشته باشد، یا که سامان نهفته در طبیعت عاملی را از قبل مفروض می‌گیرد که مسبب آن است، یا که «کمال مطلق»

17. ontological argument   18. St. Anselm

باید وجود داشته باشد. فیلسوفان تجربه‌باور همواره تأکید ورزیده‌اند که تعقل به خودی خود برای *کشف* هر حال موجود نابسنده است؛ و تنها راه نمودن اینکه چیزی وجود *دارد* همانا توسل جستن به قلمرو امور واقع است که عرضهٔ پژوهش و توصیف قرار می‌گیرد. کانت براین سخن حجت مؤثری افزود. به این معنی که اگر ما دربارهٔ امور فراتر از تجربه درون حیطهٔ تعقل پیشینی بمانیم، می‌توانیم به یك اندازه براهینی راست‌نما برای هر کدام از دو تز متناقض بسازیم. زیرا در همچو شیوهٔ کار، دیگر نه به تنظیم امور واقع بلکه به چاره‌گری دل بسته‌ایم. امور فراتر از تجربه را نه می‌توان مبرهن داشت و نه رد کرد.

دو تفسیر «پیشینی». پیشتر دیدیم (ص ۹۲) که کانت البته به‌گونه‌ای شناخت پیشینی باور دارد. می‌ارزد که دمی از مطلب اصلی روی بگردانیم تا میان نوع شناخت پیشینی که به اعتقاد کانت دارای آنیم و نوعی که او بیهودگیش را بازمی‌نماید تمیز بگذاریم. نخستین شناخت (بنا به ادعا) شناختی است که می‌دانیم یقینی است بدون آنکه به تجربه توسل جوییم ولی *دربارهٔ* تجربه است؛ شناختی است که به سبب کلیتش، به تجربه *ثابت نمی‌شود* ولی برایش می‌توان در عالم تجربه *گواهی روشنگر* گردآورد. دومین شناخت (بنا به ادعا) شناختی است که می‌دانیم یقینی است بی‌آنکه به تجربه تشبث جوییم، ولی دربارهٔ چیزی *ورای* تجربه و ژرفتر از تجربه است؛ شناختی است که نه می‌شود اثباتش کرد نه با تجربه توضیحش داد. مجوز کانت در تصدیق گونهٔ شناخت اول، در نظریهٔ او در باب ساخت سازمان بخش ذهن نهفته است که تجربهٔ آگاهانه را ممکن می‌گرداند. به همهٔ این نکات پیشتر اشاره کردیم (بخش ۲، ص ۳-۹۲).

برهان از روی «انسان همچون موجودی اخلاقی». به یاد می‌آوریم که کانت به یاری تمیز میان شناخت و ایمان، باور به وجود خدا را ممکن می‌شمارد در حالی که امکان *شناخت* دربارهٔ خدا را منکر می‌شود. در اینجا استدلالش را تکرار نخواهیم کرد، اما باید فرض بنیادین آن را تکرار کنیم، یعنی، اگر بخواهیم تجربهٔ اخلاقی انسان را بفهمیم، باور به خدا (و به «نامیرندگی نفس») واجب می‌آید. آدمیان بیقین آفریدگانی با دلبستگیهای اخلاقی و ارزشهای اخلاقی‌اند؛ آنان علاوه بر اندیشیدن، عمل می‌کنند ــ براستی که در *وهلهٔ نخست* عمل می‌کنند. از سوی دیگر، ارزشهای اخلاقی تبیین‌ناپذیر و فهم‌ناپذیراند مگر آنکه به مفاهیم خدا، نامیرندگی نفس، و «آزادی اراده» (اختیار) بپیوندند. لذا این مفاهیم اگرچه ارزش *شناختی*[19] ندارند (عناصر شناخت مدلل نیستند)، ارزش *عملی* (یا اخلاقی) بسیار مهمی در تبیین و هدایت کردار دارند.

این دیدگاه از زمان کانت به این‌سو به صورتهای گوناگون و با تأکیدهای ویژهٔ متفاوت بیان شده است. به‌طور کلی، برهان اخلاقی بر وجود خدا روی این اصل مفروض بنیان می‌گیرد که «واقعیت

19. cognitive

منحصر به عرصهٔ اشیا و امور واقع نیست بلکه عرصهٔ ارزشها و معنویات را نیز دربر می‌گیرد، نه فقط ارزشهای اخلاقی بلکه همچنین ارزشهای زیبایی شناختی و شاید ارزشهای دیگری را. می‌توان امور واقع را برحسب طبیعت تبیین کرد، ولی نه ارزشها را؛ و می‌شود برق و گرانش را تبیین کرد ولی نه زیبایی و نیکی را. این «عرصهٔ فراتر ارزشها» باید به‌نوبهٔ خویش از سرچشمه‌ای برین ناشی شده باشد، سرچشمه‌ای که کردار ما را معنی و غرض می‌بخشد.

نقد. تباینی که کانت میان ایمان و شناخت قائل می‌شود، تباینی یکسره همساز و فارغ از تناقض نیست. زیرا تصدیق باور به وجود خدا در حکم ادعا به *گونه‌ای* شناخت است. هیچ باوری را نمی‌توان از باورهای دیگر که میانشان تضمن متقابل برقرار است براطلاق جدا ساخت. و تصدیق اینکه تصورات راجع به خدا، نامیرندگی، و اختیار مایهٔ فهم‌پذیری تمایزهای اخلاقی می‌شوند برابر تصدیق چیزی است که دلالت شناختی بسیاری دارد. این نکته هنگامی روشن می‌گردد که بپرسیم به چه دلیل *فقط* این تصورات به اخلاقیات معنی می‌بخشند. اگر شناختمان چندان است که هر فرضیهٔ دیگری را به مثابهٔ شالودهٔ اخلاقی طرد می‌کند، چنین می‌نماید که چیزی مثبت دربارهٔ خدا می‌دانیم. انکار امکان شناخت پیشینی فراتجربی از سوی کانت، به چیره‌دستانه‌ترین کوششهای او برای حفظ فرضیهٔ اعتقاد به وجود خدا خلل می‌رساند.

برهان اخلاقی تنها از راه جدایی عرصه‌های امر واقع و ارزش که به هیچ‌رو جدایی ضروری نیست به نتیجه‌اش می‌رسد. در عوض می‌توان امور واقع و ارزشها را به منزلهٔ هر دو رویهٔ طبیعت، و براستی سخت بهم پیوسته یا حتی جدایی‌ناپذیر نگریست. به جای آنکه همگام با برهان اخلاقی مفروض بداریم که ارزشهای اخلاقی هرگز برحسب طبیعی تبیین نمی‌پذیرند، و این نتیجهٔ ناگزیر را بیرون بکشیم که شالودهٔ فراطبیعت باورانه برای اخلاق یگانه شالوده است، می‌توانیم معیارها و تمایزهای اخلاقی را پدیده‌ای تصور کنیم در زمرهٔ پدیده‌های دیگری درون موقعیتهای طبیعی که آنها را نمونه‌های رفتار آدمی می‌خوانیم.

تمایز نمایانی که فراطبیعت‌باوری میان امر واقع و ارزش می‌نهد با تمایز نمایان میان جسم و نفس (یا به طور کلی، میان ماده و ذهن) ملازمه دارد. ماده قلمرو چیزها و امور واقع و ذهن قلمرو ارزشها و معنویات است. ماده فناپذیر و ذهن نامیرنده است. و جز آن. در فصل ۱۵ به بررسی این نظریه خواهیم پرداخت، و کمی بعد در همین فصل حاضر دربارهٔ نوع نظریهٔ اخلاقی که برآینده از فراطبیعت باوری است سخن بیشتری خواهیم گفت.

ادعای عرفان. همچنان که فیلسوفانی از فراگردهای تحلیل و شناخت تعقلی ناخرسندند و به بینش مستقیم و بی‌واسطه یا شهود اعتماد بیشتری می‌کنند، بر همین سان کسانی هستند که با حمل این نگرش کلی بر مسائل فراطبیعت باوری به هرچه احتجاج و نیز به هرچه حجیت بدگمانند و دعوی دریافت بی‌میانجی حقیقت فراطبیعی را دارند. البته به هیچ رو همهٔ عارفان احوال و تجارب

عارفانه‌شان را به گواهی بر حقیقتی *فراطبیعی* تفسیر نکرده‌اند. میان آنان که کرده‌اند شمارهٔ عارفان غیر اهل فلسفه بالنسبه زیاد است، و کسان فراوانی را دربر می‌گیرد که بعدها به پایگاه قدیسان و اولیا درآمدند. کسان زیاد دیگری نیز هستند که بصیرت عارفان را عنصر متمم و نه عنصر مخالف احتجاج بر وجود خدا می‌انگارند.

نقد. لزومی ندارد که در صداقت عارف هنگامی که از تجربه‌ای خارق‌العاده با ما می‌گوید شک روا داشت. می‌توان تصدیق کرد که او تجربه‌ای بویژه شخصی که همهٔ وجودش را غرقه کرده *داشته است*. اما *تفسیر* این تجربه بیقین محل سؤال است. از آنجا که گواهی مفروض در آن تجربه امری خصوصی است، پس چنانچه تفسیر فراطبیعت باورانه را بپذیریم، گزارش شمارهٔ بسیار کمی از اشخاص را باور داشته‌ایم که بیشترشان بعلاوه در محیطی مذهبی بار آمده‌اند و بیشترشان زیر فشار عاطفی نیرومندی قرار دارند. واقعیتی چشم ناپوشیدنی است که نفوذهای محیطی آنان از یکسو و از سوی دیگر ساخت روانیشان که سرشته از آرزوها و امیدهای ژرف و چشمداشت تجلی الهی است، چه بسا در تفسیرشان سخت تأثیر نهند و نگذارند که تجربه‌شان را فارغ از شور و حال بازجویند، همان‌گونه که کسی وارسته از شور و حال به تحلیل خوابی که دیده است می‌پردازد.

برهان از روی معجزات ادعایی؛ تحلیل هیوم. چه بسا کسانی دعوی داشته‌اند که برای فراطبیعت باوری، گواهی تجربی به صورت معجزات هست که در گذشته و گذشتهٔ متأخر به ثبت رسیده‌اند. بنابر گزارش، نیروهای معجزه‌آسا از آن کسانی بوده است که سپس در زمرهٔ قدیسان درآمدند، یا در پیوند با دعا و مناجات گروهی و اعمال دینی گوناگون رخ داده‌اند. هیوم حق سخن را دربارهٔ این‌گونه موضوع به تمامی گزارده است. می‌گوید: در وهلهٔ نخست شهادت معجزات شهادت تاریخی است، مانند هر سند تاریخی یا گزارش افواهی. در چنین حال، در معرض دست‌کم همان شکهایی است که سایر رویدادهای تاریخی در معرض آن‌اند، و قبولی که می‌یابند در بهترین وجه همان قبول منابع دست دوم است. اگر از این دیدگاه تاریخی بنگریم، احتمال بسیار بیشتر در این است که آدمیان زودباور و تابع عاطفه‌اند تا آنکه قوانین طبیعت معلق گشته باشند. به تجربه در امور عادی و در دادگاه‌ها می‌دانیم که راستگویی و نیروی مشاهدهٔ آدمیان به هیچ‌رو کامل نیستند؛ و می‌دانیم که جعلیاتشان در امور دینی به همان نسبت بیشتر است. چندان که گواهی بر معجزات، از حیث شهادت، براستی ناچیز است.

ولی در وهلهٔ دوم (به گفتهٔ هیوم) ایراد بسیار بزرگتری هست. حتی اگر بشود نشان داد که رویدادهای موسوم به «معجزات» رخ داده‌اند، به هیچ‌نحو نمی‌توان ثابت کرد که خصلتی فراطبیعی دارند. زیرا برای هرآنچه رخ می‌دهد، تبیین طبیعی ممکن هست. نکتهٔ هیوم را با مثالی می‌آزماییم. گیریم که مفلوجی بی‌درنگ پس از زیارت مزار یکی از قدیسان بنای راه رفتن بگذارد. این امر را می‌توان با دگرگونیهای فیزیکی ـ شیمیایی در بدن تبیین کرد که بسا از شدت هیجان عاطفی و

چشمداشت معجزه ناشی می‌شوند. خواه چنین فرضیه‌ای در مورد معینی درست باشد خواه نه، دست‌کم این حسن را دارد که آزمون می‌پذیرد و حال آنکه تبیین فراطبیعت‌باورانه به آزمون درنمی‌آید ــ باید یا باورش کرد یا نکرد. در موارد نابسندگی تبیین طبیعی، مصلحت عقلایی را در چنین نتیجه‌گیری دیده‌ایم که رضایت‌بخش‌تر آن است که خود را تا بدین‌جا بی‌خبر از تبیین درست بینگاریم و به جای توسل به تبیین فراطبیعت‌باورانه، شیوهٔ علمی خویش را ادامه دهیم و تبیین‌های دیگری را بیازماییم. طریق اول همیشه آسان است، و اگر در یك مورد به آن متوسل شویم، چرا در همهٔ موارد دیگری که به موانعی در سر راه تبیین برمی‌خوریم چنین نکنیم؟ هیچ ملاك ویژه‌ای ــ مگر ملاك ذهنی داوری دینی ــ در دست نداریم تا بر موازین آن بتوانیم رویدادهای «معلول امور فراطبیعی» را از همهٔ رویدادهای دیگر بازشناسیم. اما چرا شگرفی نمو بذر از توانایی ناگهانی مفلوج به راه رفتن کمتر است؟ اگر در تاریخ علم هرگاه که مشکلی در تبیین افتاده بود آدمیان به تبیین‌های فراطبیعی دست آویخته بودند، اندوختهٔ علمی بشر ناچیز بود.

مشکل را می‌توان به‌طرز دیگری بیان کرد. به چه ملاکی باید معجزه‌ای را به این وجه، یعنی دارای علت فراطبیعی بدانیم؟ رویدادها با برچسب «معجزه» بر روی برخی از آنها پیش نمی‌آیند. از آنجا که «رویداد» بنابر تعریف، «رویداد طبیعی» است، چه آزمونی محتملاً می‌تواند مسجل بدارد که رویداد معینی منشاءِ «فراطبیعی» دارد؟ از آنجا که تبیین طبیعی همواره امکان دارد، چنین می‌نماید که ملاك معجزه، اعجاب یا شگفتی یا حیرت است. ولی اینها ملاکهای ذهنی‌اند که بر آموزش، چشمداشت، و عاطفه بازبسته‌اند و برحسب آنها دگرگون می‌گردند.

دشواری مفهوم معجزه را یك ایراد نهایی بروشنی آشکار می‌سازد. گفتن اینکه رویدادی معجزه است برابر گفتن این است که هیچ تبیین طبیعی ممکنی نمی‌تواند تبیین درستی باشد. اما این حکم بدان معنی است که *پیشاپیش* شمارهٔ بی‌نهایتی از تبیین‌های ممکن را حذف کنیم ــ نه همان بدون آزمودنشان بلکه حتی بدون دانستن چیستیشان. مزایای دیگر قول به معجزه هرچه باشد، باری این قول از لحاظ روش محال است.

برهانهای عرفی غیراهل فلسفه. (۱) از کسانی که در مقام اعضای ادیان سازمان‌یافتهٔ بزرگ فرضیهٔ امر فراطبیعی را می‌پذیرند، شاید بیشترشان انگیختهٔ تعبد و ایمانی باشند که از کودکی در نهادشان ساخته شده و نیرو گرفته است. اما کسان بسیاری هستند که در این فرضیه ژرف اندیشیده‌اند، و آن را به دلایل دیگری پذیرفته‌اند. یکی از برهانهای عرفی غیرِ اهل فلسفه چنین است که من (فردی معین) دارای این «احساس» هستم که باید نیرویی راهنما وجود داشته باشد که بر گیتی فرمان می‌راند و طرح آن را ریخته است، زیرا امکان نداشته که همه چیز از روی تصادف روی داده باشد. به همچو برهانی باید حرمتی بسزا گزارد و صداقت و داوری بی‌تعصب آورندگانش را قدر دانست. اما از نظر فلسفی این برهان اعتبار و قوت چندانی ندارد. تاریخ عقاید آدمی گواه بر این

حقیقت است که صادقترین انسانها به جادوگری و شیاطین باور داشته‌اند. اتکا به داوری شهود شخصی مانند اتکا به چیزی است که خیلی بیشتر از انگیزهٔ روانی ــ به‌رغم خوش‌نیتی آن ــ فرمان می‌برد تا از عقل و تحلیل بردبارانه.

(۲) گاه‌کسانی (وبسیاری سوای عامیان در زمرهٔ ایشان‌اند) می‌گویند که اعتقادبه‌امر فراطبیعی، «غریزه»‌ای در انسان است که عوامل گوناگون محیطی براستی می‌توانند کمابیش سرکوبش کنند. در رد این قول، دو پاسخ سزاست. اول، اگر غریزه‌ای بود، همهٔ آدمیان دارایش بودند. ولی می‌دانیم که اکثر انسانها براثر تربیت و آموزش مسلکی باور می‌یابند و بسیاری غیورانه تصدیق به ناباوری می‌کنند. اگر غریزی بود، خیلی زودتر، پرزورتر، و فراگیرتر از این جلوه‌گر می‌شد، بویژه از آن‌رو که عوامل محیطی بر آن می‌گرایند که پرورشش را یاری دهند نه اینکه سرکوبش کنند. به این جهات، البته‌نمی‌توان‌با «غرایز»ی‌چون خشم‌و مهر و طلب غذا که درخور چنین نام‌اند قیاسش کرد. اما دوم آنکه حتی اگر باوری غریزی بود، برهانی بر صدق خودش به‌شمار نمی‌آمد. همچو باور «غریزی» را به هیچ‌رو نمی‌توان در ردهٔ باورهای دیگری گنجاند که باورهای «عقل سلیم» نام دارند، یعنی باورهایی که به‌طور اجتماعی به‌وسیلهٔ اوضاع و احوال بنیادینی که نژاد آدمی پاینده به آنهاست انتقال می‌یابند، زیرا این باور به هیچ دادهٔ تجربهٔ مشترك وابسته نیست. ولی همچنان که دیدیم حتی باورهای عقل سلیم آشکارا به ابهام آمیخته‌اند. و به‌طور کلی، اگر ما صلاح بدانیم که در هر آن چیزی بیاویزیم که بیشتر دلمان می‌خواهد باور بداریم، دیگر نیازی به طلب پژوهش علمی نداشتیم.

فراطبیعت‌باوری و ارزشهای اخلاقی. دیدیم که توسل به ارزشهای اخلاقی چه دخالتی در استدلال بر وجودی فراطبیعی دارد. عقیده بر این بود که وجود ارزشهای اخلاقی متضمن وجود خداست. اما اکنون، به جای پرسیدن اینکه «اگر فرض می‌شمردیم که ارزشهای اخلاقی هستند، چه‌گونه موجودی باید وجود داشته باشد؟»، بپرسیم: «اگر فرض می‌شمردیم که موجودی فراطبیعی هست به چه‌گونه ارزشهای اخلاقی باید قائل گردیم؟»

معیارهای اخلاقی بر بنیاد مشیت الهی. فرض بر اینکه فراطبیعت‌باوری یگانه شالودهٔ ممکن اخلاق است، میان توده‌های آدمیان بیشتر رواج دارد تا بین فیلسوفان. در واقع، در زمرهٔ باورهای نظری از همه رایجتر و در عمل از همه فعالتر است. این باور بخش اعظم دین سازمان‌یافته را پی‌می‌ریزد، و می‌آموزد که تصورات خوبی و بدی، صواب و خطا، فضیلت[20] و رذیلت[21] معنی و نیرویشان را فقط از فرمان خدا می‌گیرند که داور فرجامین تمام کردار بشری است. معیارهای اخلاقی را مشیت و ارادهٔ خدا تعیین می‌کند. مشیت خدا در *کلام* او بیان می‌شود که در

---

20. virtue   21. vice

دین مغرب‌زمین عبارت است از «احکام ده‌گانه» موسی، آموزشهای پیامبران عبرانی، تعالیم مسیح و پولس رسول، و ــ کسان زیادی می‌افزایند ــ تفسیر همهٔ اینها از جانب کلیسا. حجت می‌انگیزند که اگر برتر از معیارهای آفریدهٔ انسان معیاری نبود، چه معنایی را ممکن بود به کردار آدمی حمل کرد؟ زیرا اگر فقط معیارهای انسانی را در دست داشتیم، کدامین قاضی باید میان معیارهای متعارض حکم کند؟ اگر طبیعت به تنهایی تمام حقیقت را دربر داشت، و همهٔ کرده‌ها فقط به میزان معیارهای طبیعی سنجش‌پذیر بودند، چه دلیلی براین قول داشتیم که یك معیار طبیعی «صواب»تر از معیار دیگری است؟ فقط در عالم طبیعت هر کرده‌ای از لحاظ اخلاقی همان‌قدر درست (یا نادرست) خواهد بود که کردهٔ دیگر، چون همهٔ کرده‌ها صرفاً در مقام رویدادهای طبیعی‌اند، و رویدادهای طبیعی اخلاقاً نه صواب‌اند نه خطا. درون طبیعتی کور و بی‌شعور، از آنجا که همه چیز باید بفرجام فناپذیرد، کرده‌های آدمیزادگان به‌هیچ نحوی اهمیت ندارند و به چیزی گرفته نمی‌شوند. بدون معیاری مطلق و فراطبیعی، بی‌بندوباری همگانی غلبه خواهد یافت.

ما بررسی این دیدگاه و شق دیگرش را به صفحات ۱۹۰ و ۴-۲۲۳ و فصلهای ۱۶ و ۱۷ به‌طور کلی وامی‌گذاریم.

مسئله بدی. همچنان که پیشتر یادآور شدیم، در بیشتر فلسفهٔ فراطبیعت باورانه، خدا دارای صفات نیکخواهی و همه‌توانی است، و انسان فاعلی است اخلاقاً مسئول کارهای خویش. (فرض دوم لازمهٔ هر دیدگاهی است که تصورات ستایش و نکوهش، پسندیدن و ناپسند داشتن، کیفر و پاداش برایش دارای معنی‌اند؛ زیرا اگر فردی مسئول افعالش دانسته نشود، کاربست این ارزیابیها بی‌خردانه است.) فراطبیعت‌باوران با این مفروضات از دیرباز گرفتار مشکل مسئله‌ای به نام مسئلهٔ بدی بوده‌اند (ذکر مسئلهٔ بدی، هرچند نه طرح صریح آن، به زمان «کتاب ایوب» بازمی‌گردد). یکی از راه‌های بیان این مسئله به شرح زیر است. گیتی نه فقط نیکی بلکه بدی را نیز دربر دارد. از سویی دیگر، اگر خدا همه توان است، درحد قدرتش بود که گیتی بی‌بدی بیافریند. از آنجا که چنین نکرد، مانند هر چیز دیگر مسبب وجود بدی است، و لذا نیکخواه نیست. ولی اگر با این فرض آغاز کنیم که خدا نیکخواه است، و درحد قدرتش نبود که جلوی وجود بدی را در آفرینش بگیرد، نمی‌توان همه توانش دانست. بدین‌سان، اگر خدا همه توان و بر نابود کردن بدی تواناست، نیکخواه نتواند بود؛ و اگر نیکخواه است، ناگزیر ناتوان است. لیکن انکار هر دو صفت در حکم انکار کمال و مزایای الهی موجودی فراطبیعی است.

پنج کوشش برای حل مسئله. چنین می‌نماید که دست کم پنج راه عمده هست که فراطبیعت باوران به‌لحاظ این دشواری از آن رفته‌اند. (۱) گزیدن دیدگاهی دئیستی یا ناانسان‌وارانگار. اما این دیدگاه مستلزم کنارگذاشتن تصور پاداش و کیفر فراطبیعی است، و بالفعل در حکم وانهادن این نظر است که فراطبیعت باوری یگانه شالودهٔ ارزشهای اخلاقی را برمی‌سازد.

(۲) انکار «واقعیت» بدی. روشن نیست که چنین انکاری درست به چه معنایی است. حتی اگر بدی «وهم» بود، *خصلت* این وهم به هیچ رو دگرگون نمی‌گشت، و رنج و درد و ستمکاری و جنگ بدان‌جهت از میان برنمی‌خاستند. یك رؤیا نه کمتر از یك رویداد زمان بیداری واقعیت دارد ــ هرچند به معنای متفاوتی از واژه ــ ولو که بیشتر از یك فرد در داشتنش سهیم نباشند. زیرا اگر این فرد در عالم رؤیا درد را تجربه می‌کند، درد به آن سبب که در رؤیا رخ می‌دهد از میان نمی‌رود؛ خصلتش، خصلت درد است. چندان که خواه حقیقت بنامیمش خواه وهم و مجاز، بدی همچنان بدی است. اما باید بیفزاییم که نفی واقعیت بدی، اگر حاوی تحلیل فلسفی نباشد، باری معنای عملی زیادی داشته است. از لحاظ جامعه شناختی، نگرشهای آدمی به آنچه معمولاً بدی انگاشته می‌شود از این عقیده تأثیر فراوان برداشته‌اند که امور واقع همان نیستند که می‌نمایند. (۳) نظر حاکی از اینکه مادام که بدی وجود دارد، فقط وابسته به انسان است، و گیتی «همچون یك کل» بد نیست بلکه نیك است. معنای این سخن که گیتی «همچون یك کل» نیك یا بد است باز روشن نیست. اما لزومی ندارد بر این نکته پای فشریم، زیرا پاسخ کنونی آشکارا از گشودن مسئله درمی‌ماند. همچنان می‌توان حجت آورد که خدا چون همه توان است می‌توانسته آفرینش کیهانی را برگزیند که نه همان در کل بلکه در همهٔ اجزائش نیك باشد. (۴) دیدگاه گویای اینکه تمام مشکل مسئلهٔ بدی فقط نزد ذهنهای متناهی ما حال مشکل دارد نه‌نزدخدا. بروفق‌این‌دیدگاه، «شیوه‌ها»ی خدا ورای فهم‌آدمی‌اند، و حتی اگرچه ما با چیزی رویاروییم که مشکلی ناگشودنی می‌نماید، توسل به ایمان همواره به رویمان باز است. این پاسخ ماهیتاً همان پاسخی است که در «کتاب ایوب» به دشواریهای حیرت‌آور همسان داده شده است. چون این پاسخ با وانهادن روش عقل مقصودش را برمی‌آورد، پس هرگونه پاسخی به آن باید همچنین برمبنای روش‌شناختی[22] باشد. شاید به‌لحاظ مطالبی که در بخش ۲ گفتیم، در اینجا همین بس است که موقعیت را بدرستی توصیف کنیم. پس می‌توان گفت که ایمان به عقل از بهر ایمان به ایمان وانهاده شده است؛ یا به سخنی کمتر غریب‌نما، ایمان به معنای چشمداشتی اعتمادآمیز که بنیانش تجربهٔ گذشته باشد، اکنون جا به ایمانی می‌سپارد به معنای دشمنی با همان امکان گواهی. پژوهش فعالانه‌به‌روش تعبد و جزم تسلیم گشته است. اگر این روش قول ما را به اینکه بدی ظاهری نیکی غائی است توجیه می‌کند، به همان اندازه گفتهٔ ما را به این معنی که نیکی ظاهری بدی غائی است موجه می‌دارد. (۵) دیدگاه مبین اینکه وجود بدی در حکم انکار نیکخواهی خدا نیست زیرا حضور بدی بر نیکی موجود می‌افزاید. هرچند بدی هست، نیکیی که خدا به جای آن می‌نشاند بسیار بزرگتر و پرمایه‌تر است. «بهتر چنان دید که نیکی بزرگتر را از بدی بیرون آورد.» این نکته که آدمیان معنای نیکی را هنگامی ژرفتر درمی‌یابند که برابر بدی نهاده شود یا دربی آن

22. methodological

بیاید، از حقایق تجربه است. اما تا جایی که سخن بر سر مسئلهٔ بدی برای فراطبیعت‌باوری است، برهان کنونی به‌لحاظی به برهان پیشین بدل می‌یابد. زیرا این سؤال را همچنان می‌توان پرسید که چرا سرشت نیکی نمی‌توانسته به‌سانی باشد (با فرض همه‌توانی خدا) که لازم نیاید تا بدی تکمیل یا تشدیدش کند، و ظاهراً پاسخ همچنان آن است که این نکته باید به صورت رازی برای ذهن متناهی ما بماند.

بیان دیگری از مسئله. مسئلهٔ بدی را می‌توان به شیوهٔ دیگر و شاید مؤثرتری بیان کرد. خدا انسان را فاعل اخلاقی مسئول آفرید، و آدمیان برحسب آنکه اعمالشان سازگار با ارادهٔ الهی باشند یا نه مستوجب کیفر یا مستحق پاداش الهی‌اند. ولی خدا چون موجب خلق انسان به منزلهٔ جانوری جایزالخطا است، مسبب خطاکاری انسان شمرده می‌شود. از آنجا که به یاری همه‌توانی و همه‌دانی[23] خویش می‌توانست از خلقتی با چنین عواقب بپرهیزد، و قادر است که خطاکاریها را وابگرداند، خطاکاری به‌موجب ارادهٔ او وجود دارد. این سخن می‌رساند که او فاقد خیر کامل است، و پاداش و کیفر به بازی و هوسکاری خدایی مبدل می‌گردند. ولی اگر خطا برغم ارادهٔ خدا وجود دارد، او فاقد قدرت کامل است. چندان که، باز، نیکخواهی و همه‌توانی به‌صورت صفات ناهمساز خدا درمی‌آیند. در این شیوهٔ بیان مسئله، با نشاندن «خطاکاری» به جای «بدی»، دیگر نمی‌توان به پاسخ (۲) دست یازید. چون انکار «واقعیت» خطاکاری به منزلهٔ مهمل فرانمودن پاداش و کیفر است.

دشواریهای تجربی- عملی فراطبیعت باوری. کانت هنگامی که نقد تجربه‌باوران را بر برهانهای سنتی دربارهٔ وجود خدا می‌گسترد، بر این نکته تأکید ورزید که این برهانها از مرز هرگونه گواهی تجربی درمی‌گذرند و لذا موضوع موردبحث، چه در اثباتش حجت بیاورند چه در ردش، فراتر از حوزهٔ عمل عقل آدمی می‌رود. در فصل ۱۰ دیدیم که پرورش این زمینهٔ احتجاج به‌دست تجربه‌باوران پس از کانت، به عمل باوری آزمایش‌باورانه انجامید که همانا روشی انتقادی در باب روشن‌گردانیدن معانی است. عمل‌باوری به خلاف کانت نه بر عرصهٔ عقل بلکه بر شیوه‌ای که بدان زبان را به وجهی معنی‌دار به‌کار می‌بریم حد می‌نهد، و هشدارمان می‌دهد که ماندن در قلمرو مجردات که به جهان تجربهٔ عام و مشترك پیوندی ندارد، در حکم نزدیك شدن به فهم‌ناپذیری است، ولو آنکه برهانهایمان به‌ظاهر فهم‌پذیر *بنمایند*. اکنون انتقاد عمل‌باورانه را در مورد مفاهیمی که زمینهٔ بحثمان بوده‌اند به‌کار می‌بندیم.

مثال: معنای «کمال مطلق». برای نمونه، برهان هستی شناختی را درنظر می‌گیریم. افزون بر دشواریهایی که پیشتر یادآور شدیم، دشواری دیگری با پرسیدن این پرسش پیش می‌آید که

23. omniscience

«کمال مطلق» چه *معنی می‌دهد*؟ شاید معنایی کمابیش همساز را بتوان به عبارت «حکومت کامل» یا «جسم کاملاً جامد» یا «آبی کامل» بار کنیم و آن هم برحسب، مثلاً، حالت حصرکننده یا آرمانی یك خاصه که پیشتر به نحو تجربی در شیئی یا موقعیتی دریافته‌ایم. ولی سخن گفتن از کمال *به‌خودی* خود حال دیگری دارد، و تصور چیزی مطلقاً کامل، کامل از هر باره و نه از هیچ بارهٔ *خاص* بر فهم گران می‌آید. آن‌قدر مبهم است که هرگونه خاصه‌ای به آن نسبت بدهیم، یا خودسرانه (بدون هیچ ملاك معین) نسبت داده‌ایم یا از سر ترجیح محض ذهنی. اینکه آیا چنین مفهومی را *بتوان* به‌طرزی رضایت‌بخش توصیف و مشخص کرد تا به نحوی فهم‌پذیر با بقیهٔ شناخت ما هماهنگ درآید، نکته‌ای است که ما لزومی به بحث در آن نمی‌بینیم؛ لیکن پیش از آنکه *گونه‌ای* توضیح بیشتر داده شود، بیقین این برهان به‌صورتی نه چندان بیشتر از لفاظی زیرکانه باقی می‌ماند.

مثال: معنای «جاویدان»، «بیکران»، و جز آن. همین ایراد دربارهٔ تصور صفات سنتی الوهیت صادق است: «همه‌توانی»، «همه‌دانی»، «جاودانگی»، «بیکرانی». آیا «بیکرانی» موجودی الهی به معنای آن است که تمام مکان را پرکرده است و مرز ندارد؟ بی‌گمان چنین تصور خام‌اندیشانهٔ شبه طبیعت باورانه مقصود نیست. آیا خدا به این معنی «جاویدان» است که برای همیشه وجود دارد، یا اینکه «بیرون زمان» جای دارد؟ در حال اول، پس خدا به شمول عرصهٔ «طبیعت» درمی‌آید؛ اگر حال دوم منظور باشد، خدا چگونه بر چیزی که در زمان هست تأثیر می‌گذارد؟ و جز آن. تحلیلی عمل باورانه این پرسش را پیش می‌کشد که آیا در تصدیق آنکه «خدا، جاویدان و بیکران است»، بیشتر از این تصدیق می‌کنیم چنانچه بگوییم که «الف، ب و پ است». منتها فرق در آنجاست که گفتهٔ نخستین گفته‌ای آشناست، چندان آشنا که هرگز زحمت تحلیل آن را به خود نمی‌دهیم. ولی پیش از این (بخش ۲، ص ۲-۱۲۰و۸-۱۲۶) دربارهٔ مشتبه شدن آشنایی روان‌شناختی با فهم‌پذیری منطقی هشدار دادیم.

مثال: معنای «بیرون طبیعت»، و جز آن. پیشتر به نامعلومی این حکم که طبیعت «همچون یك کل» نیك یا بد است، توجه دادیم. چنین می‌نماید که تصور نیکی یا ارزش وابسته به شئون آدمی است. شك نیست که نمی‌توان کاربرد لفظ معینی را بزور حصر کرد، اما البته می‌توان گفت که کاربرد، کاربردی متفاوت است، و می‌توان پرسید که آن معنای متفاوت چیست؟ ولی علاوه بر این، کاربرد لفظ «طبیعت» را به دیده گیرید. معنای خدا «بیرون طبیعت» جای دارد چیست؟ بی‌گمان به معنای بیرون از لحاظ مکانی، چنانکه بگوییم «بیرون جعبه»، نیست؛ زیرا قلمرو مکان به خود طبیعت پیوسته است. و هنگامی که برهان کیهان‌شناختی به طبیعت چنان ارجاع می‌کند که گویی «آغازی» دارد، و برهان غایت‌انگارانه به طبیعت چنان ارجاع می‌کند که انگار مستلزم معماری است، آیا دربارهٔ طبیعت به‌سانی سخن نمی‌گوییم که پنداری شیئی خاص و برزیدنی است؟ لفظ «طبیعت» همانند لفظ «خانه» یا «ستاره» نیست؛ *دلالتش* به همان شیوه نیست. لفظی که همهٔ

امکانات و فعلیتها را به‌طور جمعی بازمی‌نماید نمی‌تواند با خاصهٔ «آغازی داشتن» پیوستگی چندان شایسته‌ای داشته باشد. گرایش به کاربرد لفظ «طبیعت» چنانکه گویی بازنمای شیء معینی است، و نیز گرایش به تصور آن از دیدگاه انسان‌وار انگاری به هیئت یك موجود زندهٔ عظیم (و از آن‌رو، اِسناد «نیکی»)، گرایشهای‌اند که پرهیز از آنها دشوار است، ولی این امر باعث نمی‌شود که کمتر درخور ایراد باشند. به‌طور کلی، فلسفهٔ فراطبیعت باورانه باید به وجه مثبت به پرسشهای بالا پاسخ دهد. اگر به گفتن این سخن بسنده کند که مرادش چنین و چنان *نیست* بی‌آنکه بگوید که بواقع مرادش چیست، هرگز توضیحی خرسندی بخش دربارهٔ رابطهٔ میان قلمرو طبیعی و قلمرو فراطبیعی به دست نخواهد داد.

نتایج روش شناختی. شاید بر این نکته پافشرند که اگر برهانهای راستی فراطبیعت باوری به‌طور قاطع دعویهای خود را ثابت نمی‌کنند، دست کم آنها را محتملتر از آرای دیگر می‌گردانند. آیا فرضیهٔ امر فراطبیعی بیشتر از فرضیه‌های دیگر ما را بر کار تبیین توانا نمی‌سازد؟ اینکه چنین فلسفه‌ای بر فلسفه‌ای طبیعت باورانه یا فلسفهٔ دیگری مرجح است، بستگی بدان دارد که کدام یك بهتر از همه ما را در حل مسائل عقلیمان به شیوه‌ای همساز و فارغ از تناقض، متوازن، منظم، و عینی توانایی می‌بخشد. مقایسهٔ مفصل جهان‌بینی فراطبیعت باورانه با جهان‌بینی‌های دیگر مقتضی بحث قبلی دربارهٔ دیگران است. اما نظریهٔ فراطبیعت باورانه دو عیب بنیادی دارد: نخست آن که دچار دشواریهای عملی است که پیشتر برشمردیم. ممکن است از حیث شعر یا اسطوره برتر باشد، ولی نه از لحاظ منطقی. دوم آن که بیشتر تبیین می‌کند ــ و این درست عیبش به‌شمار است. *زیاده* تبیین می‌کند: می‌تواند گذشته از جهان قانون، جهان تصادف را نیز توضیح دهد و علاوه بر جامعهٔ خوب، جامعهٔ بد را هم تبیین کند. زیرا از آنجا که، بنابر تعریف، هیچ چیز بیرون از قدرت امر فراطبیعی نیست، هرگونه گیتی و هرگونه امر واقعی را درون گیتی می‌توان به ارادهٔ آن نسبت داد، و همچون معلول فعلش تبیین کرد. ولی نظریه‌ای که بتواند هر چیزی را تبیین کند، هیچ چیزی را تبیین نمی‌کند. چون هر چیزی می‌تواند به کار گواهی بر این نظریه بیاید، هیچ چیز خاصی به کار گواهی برآن نمی‌آید.

پافشاری بر حفظ فرضیهٔ فراطبیعت باورانه به منزله آن است که بفرجام گونه‌ای ایمان اختیار کنیم که به تأیید این حکم قناعت می‌کند که موجودی فراطبیعی هست، بی‌آنکه بتواند بگوید که آن چیست. این حکم، این فرض ضد تجربه‌باورانه یا ضد عمل باورانه را دربر می‌گیرد که دربارهٔ چیزهایی که ذاتاً ورای امکان شناخت آدمی می‌شمریم، می‌توان به نحوی معنی‌دار سخن گفت. ارزیابی فرجامین ما از همچو نگرشی هرچه باشد، خواه برتر از نگرش علمی انگاشته شود خواه نه، این نکته که چنین نگرشی علمی *نیست* باید روشن باشد. آن اندازه آرزو، امید، عاطفه، و اراده‌ای که به درون این نگرش راه می‌یابد و زیر فرمانش می‌گیرد، با عینیت علمی سر دشمنی دارد. سخنان

فیلسوف بلندپایه‌ای متعلق به گذشتهٔ متاخر را فراخور بحثمان می‌آوریم. می‌گوید که ما همیشه در فلسفهٔ خود با دو شیوهٔ رهیافت به پژوهش رویاروییم: ممکن است به طریقی استدلال کنیم که نتیجه‌گیری‌مان تعیین کند که استدلالمان چه باید باشد، یا ممکن است به نحوی استدلال کنیم که استدلالمان تعیین کند که نتیجه‌گیری‌مان چه باید باشد. فقط رهیافت دوم شیوهٔ روش علمی است. چه بسا در بازجست دیدگاه فراطبیعت باورانه می‌کوشیم تا برای آنچه پیشاپیش به پذیرفتنشان تصمیم گرفته‌ایم گواهی بیابیم، و بطبع در برابر گواهی نامساعد نابیناییم. راه درست‌تر، این داوری است که هر نتیجه‌ای که مجموع گواهی تأییدش می‌کند، نتیجه‌ای است که باید پذیرفت.

فصل ۱۴

ماده‌باوری

بحثمان را دربارهٔ «عقل سلیم» در آغاز بخش ۲ به‌یاد آوریم. اکنون، اگر بنابود از خود می‌پرسیدیم که آیا عقل سلیم پیش از آنکه به یاری پژوهش نظری پرداخته و تصحیح شود دربردارندهٔ نوعی جهان‌بینی است و آن جهان‌بینی چیست، آسان به پاسخ دست نمی‌یافتیم. زیرا همچنان که دیدیم عقل سلیم دستگاه فکری نیست؛ ذاتاً نادستگاه‌مند است، و بنابراین نگرش جامعی را دربر نمی‌گیرد.

جهان‌بینی انسان متعارف چیست؟ اما از سوی دیگر، این تودهٔ شناخت ابتدائی، نابسامان و آشفته هم نیست و دست‌کم تا حد معینی امکان‌پذیر است بگوییم که فراخترین پیش‌فرضهای ذهن ماقبل فلسفی و ناانتقادی در جامعهٔ غربی چه بودند، پیش‌فرضهایی که بیشترینه فقط از رخساره‌های کلی محیط و موقعیتهای تأمل‌انگیز آغازین در زندگی آگاهانه تأثیر برمی‌داشتند. شاید حاصل آنها چیزی به‌شرح زیر باشد:

ما خویشتن را دارای یك «بدن» و یك «ذهن» می‌انگاریم. برخی بدنها، بدنهای خودمان و بدنهای جانوران دیگر، را چنان می‌انگاریم که در میان جهان مادی بسیار پهناورتری «می‌زیند». فرض می‌گیریم هنگامی که برخی چیزها رخ می‌دهند، برخی چیزهای دیگر رخ خواهند داد؛ و افزون بر این، فرض می‌شمریم که هرگاه چیزهای نوع اول رخ بدهند، چیزهای نوع دوم رخ خواهند داد. فرض می‌کنیم که جهان مادی تا اندازه‌ای بر ما نظارت و اختیار دارد، و ما تا اندازه‌ای می‌توانیم بر آن نظارت و اختیار داشته باشیم. از «اراده» خود به‌سانی سخن می‌گوییم که بر بسیاری از کنشهای بدنیمان اثر می‌نهد، و فرض می‌گیریم که نه فقط «ذهن» می‌تواند بدین‌گونه عمل بدن را سبب شود، بلکه همچنین برخی احوال بدن موجب پیدایی برخی حالتهای ذهن می‌گردند.

مسائلی که رویاروی نظرپردازی فلسفی قرار دارند. فلسفهٔ نظری در ضمن سعی در بهتر فهمیدن این روابط، و تقریر و تصحیح آنها، باید بناچار پرسشهای فراوانی بپرسد و تصورات تازهٔ

بسیاری راجع به آنها پیش آورد. مراد از «ذهن» چیست، و به چه معنایی (اگر اصلاً معنایی باشد) ذهن با بدن و دنیای مادی به‌طور کلی دارای «همکنشی» است؟ آیا ذهن نمودار نیرویی فراطبیعی است، یا آیا می‌توان آن را همانند دنیای مادی به رویه‌ای از «طبیعت» تبیین کرد؟ چه دلایلی بر این فرض داریم که رویدادهای آینده به همان شیوه‌ای رخ خواهند داد که رویدادهای گذشته از همان‌گونه بنا به مشاهده رخ داده‌اند؟ فلسفهٔ نظری در سعی خویش برای پاسخ دادن به این پرسشها و پرسشهای پرشمار دیگر، به تجربهٔ علمی، دینی، زیبایی‌شناختی، اخلاقی، و شخصی نژاد آدمی توسل می‌جوید. فلسفه نظری جویای آن است که تا بشود هم از عقل سلیم و هم از تأمل سنجیده هرآنچه را که ارزش تفسیری دارد بیرون بکشد. در فصل ۱۳ رهیافتی را عرضه داشتیم که تجربهٔ آدمی را چنان تفسیر می‌کند که پنداری این تجربه، باور به واقعیتی را که بفرجام ورای فهم آن و از عالم طبیعت یکسره ممتاز است توجیه می‌کند. دیگر دلالتهای ضمنی[1] این نظر همچنان که در بررسی سایر رهیافتها و دلالتهای ضمنی‌شان پیش می‌رویم پدیدار خواهند گشت.

ماده‌باوری: یك روایت طبیعت‌باوری. *طبیعت‌باوری*[2] همان‌سان که از نامش برمی‌آید نظریه‌ای نقیض فراطبیعت‌باوری است، هرچند، چنانکه خواهیم دید، یگانه شق نیست. ما دو روایت از طبیعت‌باوری تمیز می‌دهیم، یکی روایت تنگتر یا افراطی و دیگری روایتی فراختر یا آزاداندیشانه‌تر. روایت اول را *ماده‌باوری*[3] و روایت دوم را *طبیعت‌باوری انتقادی*[4] می‌نامیم. هشدار مهمی دربارهٔ این کاربرد ضرورت دارد. فیلسوفانی هستند که یا «ماده‌باور»[5] *نامیده می‌شوند* یا خود را چنین *می‌نامند*، و بهتر است بنا به کاربرد ما «طبیعت‌باوران انتقادی»[6] نام گیرند. این فیلسوفان که هنوز از راه و رسم قرن نوزدهم یعنی آن‌گاه که این تمایز موقتاً از میان رفت پیروی می‌کنند، واژه‌های «ماده‌باوری» و «طبیعت‌باوری» را در جای هم و مترادف یکدیگر به‌کار می‌برند. ولی از نظر تاریخی شك نیست که طبیعت‌باوران البته به دو گروه بخش می‌شوند که به آسانی از هم تمیزپذیرند، و اینکه نام «ماده‌باوری» بیشتر بر طبیعت‌باوران تنگ‌بین‌تر حمل شده است و حال آنکه نام ویژه‌ای به گروه دوم اطلاق نگردیده است چون شمارهٔ اعضایش تا قرن حاضر اندك بوده است. مقصود این نیست که وجوه همانندی میان طبیعت‌باوری ماده‌باورانه[7] و طبیعت‌باوری انتقادی کم‌اهمیت‌تر از وجوه ناهمانندی میان آنهاست. ما روایت نخستین را در این فصل و روایت دوم را در فصل ۱۶ بررسی خواهیم کرد. سپس خواننده خود می‌تواند همانندیها و ناهمانندیها را ملاحظه کند.

پیوستگی تاریخی ماده‌باوری و علوم فیزیکی. اگر این نظر سنتی را بپذیریم که فلسفه همچون رشته‌ای از پژوهش آگاهانه در قرن هفتم ق.م نزد یونانیان سرچشمه گرفت (نکته‌ای که

1. implications 2. naturalism 3. materialism 4. critical naturalism
5. materialist 6. critical naturalists 7. materialistic

برای انکارش دلیل چندانی نیست)، آن‌گاه طبیعت‌باوری کهنترین فلسفه‌هاست. طبیعت‌باوری وجود هر نیرو یا رویدادی را جز آنهایی که دست‌کم علی‌الاصول از لحاظ علمی پژوهیدنی‌اند، در محل چون و چرا می‌آورد. طبیعت‌باور برخلاف فراطبیعت‌باور هیچ واقعیت ذاتاً ناشناختنی را در گیتی فرض نمی‌شمرد مگر تنها واقعیت طبیعت را که همواره باید عرصهٔ پویش بیشتر قرار گیرد و نیز واقعیت محدودیتهای طبیعی شناخت کنونی را. همان‌گونه که فراطبیعت‌باوری معمولاً همبستهٔ مرجعیت، ایمان، و شهود بوده است، طبیعت‌باوری هم معمولاً به پرورش علوم طبیعی[8] پیوسته بوده است. بیشتر طبیعت‌باوران به ماده‌باوری گراییده‌اند، و اکثر ماده‌باوران اولیهٔ یونان همانهایی بودند که امروزه آنان را اخترشناس و فیزیکدان می‌نامیم. ولی بسی بیشتر از روزگار باستان، پرورش علوم نو از زمان نوزاییش در دورهٔ پسین قرون وسطی تا اندازهٔ زیادی انگیزانندهٔ دیدگاه ماده‌باورانه بوده است. این امر با گفتن اینکه ــ نکته‌ای که از قضا چنین نیست ــ بیشتر دانشمندان برجستهٔ علوم فیزیکی[9] ماده‌باور بوده‌اند تفاوت بسیار دارد، یا اینکه پرورش علوم فیزیکی به‌نوبهٔ خود انگیختهٔ فلسفهٔ ماده‌باورانه بوده است. راست است که این دو در قرن نوزدهم متقابلاً تأثیر چشمگیری بر یکدیگر نهادند.

اگر پرورش علوم نو ماده‌باوری را برانگیخته است، فلسفه‌های دیگر بسیاری را نیز برانگیخته است؛ و براستی هیچ‌کدام از فلسفه‌هایی که می‌توان نام فلسفه‌های علمی بر آنها نهاد، ماده‌باورانه نبوده‌اند. فلسفه‌های ماده‌باورانه نه از آن رو مجذوب علوم فیزیکی شده‌اند که گونه‌ای پیوستگی ذاتی میان آن دو هست، بلکه به سبب اینکه علوم فیزیکی را بهترین پشتیبان طبیعت‌باوری و یك فلسفهٔ اخلاقی معارض با ارباب کلیسا دیده‌اند. ملاحظهٔ این امر تاریخی اهمیت دارد که کارکرد ماده‌باوری بیشتر به منزلهٔ وسیله‌ای برای نیل به یك فلسفهٔ اخلاقی طبیعت‌باورانه بوده است تا به حیث نظریه‌ای مشخص و متمایز در باب گیتی. ماده‌باوری بر فهم این معنی توانایمان می‌گرداند که چگونه فیلسوفان گوناگون با گرایشی به طبیعت‌باوری، صورت افراطیتر را همچون واکنشی در برابر تأکیدهای اخلاقی ضد طبیعت‌باورانه به نحو ناخودآگاه پذیرفته‌اند.

حکم ماده‌باوری؛ بیانهای طراز کهن. طبیعت‌باوری آنچه را که بر شیوهٔ علمی پژوهش‌پذیر نباشد طرد می‌کند، و عرصهٔ پژوهش ممکن را «طبیعت» می‌نامد. طبیعت‌باوری ماده‌باورانه‌بسی فراتر ازاین‌می‌رود. تعریف‌بسیار محدودی‌ازچیستی‌طبیعت‌به‌دست‌می‌دهد. طبیعت‌و جهان مادی یك چیزند. و مراد از جهان مادی مجموعهٔ امور واقع، رویدادها، و چیزهایی است که مکان و زمان و حرکت ممیزات شناسانندهٔ کافی و بنیادی آنهایند. طبیعت حاصل‌جمع همهٔ رویدادها و چیزهایی است که کماً سنجش‌پذیرند. ماده‌باوری با چنین تعریفی از طبیعت، حکم می‌کند که هرچه

8. natural sciences 9. physical sciences

«طبیعی» یا «واقعی» است، خصلت «مادی» یا فیزیکی دارد، ولو که در نظرمان به‌نحو دیگر بنماید. بنابر سخن شارحان طراز کهن ماده‌باوری، هرآنچه وجود دارد، بفرجام پذیرای تبدیل و تحویل[10] به «ماده» است. مفاهیم ماده، حرکت، مکان، و زمان برای افادهٔ تفسیری بنیادین بر تجربهٔ آدمی بسنده‌اند. هرآنچه باید «واقعی» نام گیرد، شیء مادی مشخصی است که می‌توان تاریخی در زمان و محلی در مکان به آن داد. مبادی ماده‌باوری را نخستین بار لئوکیپوس[11] و دموکریتوس[12]، فیلسوفان یونانی در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن چهارم ق.م تقریر کردند. آنان قائل بودند که همهٔ چیزها را می‌توان به یاری تجزیه علمی به سازاهای مادیشان تحویل کرد، و افزون براین، باور داشتند که ماده سازاهای فرجامینی دارد که همان اتمهایند؛ به‌گونه‌ای که اگرچه گیتی چنان می‌نماید که چیزی بیشتر از مادیات دربر داشته باشد، اتمها و مکان خالی یا خلأ تمام آن چیزی است که «در واقعیت» وجود دارند. هرچیز دیگری فراوردهٔ شیوه‌ای ذهنی و صناعی است که آدمیان برای نگریستن به چیزها پیش می‌گیرند.

دموکریتوس می‌گوید:

> بنابر قرارداد شیرین، شیرین است؛ بنابر قرارداد تلخ، تلخ است؛ بنابر قرارداد گرم، گرم است؛ بنابر قرارداد سرد، سرد است؛ بنابر قرارداد رنگ، رنگ است. ولی در واقعیت فقط اتمها و خلأ هستند. یعنی، فرض گرفته می‌شود که موضوعات حس واقعی‌اند و بنابر رسم به این وجه بر آنها می‌نگرد، و در حقیقت نه چنین‌اند. فقط اتمها و خلأ واقعی‌اند.[13]

پس از آنکه ارسطو آرایی معارض با ماده‌باوری تقریر کرد، اپیکوروس در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن سوم به مبادی دموکریتوس بازگشت. لوکرتیوس[14]، شاعر رومی قرن اول ق.م و شاگرد اپیکوروس، شرح پرداخته‌ای از ماده‌باوری استادش به‌دست می‌دهد. لوکرتیوس این نظر ماده‌باورانه را بیان می‌کند که آنچه ما «ذهن» و «نفس» می‌نامیم، بفرجام مادی‌اند.

> ... طبع ذهن و نفس، جسمانی است. زیرا هنگامی که می‌بینیم که بر اندامها فشار می‌آورد، بدن را از خواب می‌گسلاند، سیما را دگرگون می‌سازد، و تمامی انسان را راه می‌نماید و می‌گرداند ــ که هیچ‌کدام از چیزهایی که می‌بینیم نمی‌تواند بدون بساوایی رخ دهد و بساوایی هم به‌نوبهٔ خود بدون بدن نیست ــ نباید اذعان بداریم که ذهن و نفس از طبع جسمانی ساخته شده‌اند؟ وانگهی، می‌بینید که ذهنمان همراه بدن رنج می‌کشد و در

10. reduction 11. Leucippus 12. Democritus

۱۳. تقریر مجدد نویسنده‌ای پسین. نگاه کنید به: Bakewell, *Source-Book in Ancient Philosophy*.

14. Lucretius

احساساتش با بدن سهیم است. ضربهٔ لرزانندهٔ سلاحی که در بدن فرو رفته و استخوانها و رگ و پی‌ها را درانده است اگر هم به جان نرسد، باز زخم دیده بی‌توش و توان می‌گردد و بیهوش بر زمین می‌افتد و ذهن را در آن حال آشوبی فرامی‌گیرد و گاه‌گاه گویی اراده‌ای مردد به خاستن بر او چیره می‌شود. پس لازم می‌آید که طبع ذهن، جسمانی باشد زیرا از ضربهٔ سلاح‌های جسمانی دردمند می‌گردد.[15]

شرح زبده و جانداری از این آیین را تامس هابز[16]، فیلسوف ماده‌باور انگلیسی در قرن هفدهم (۱۵۸۸- ۱۶۷۹) می‌دهد:

جهان (مرادم نه فقط زمین... بلکه «گیتی» است، یعنی تمام جرم همهٔ چیزهایی که هستند) جسمانی است و ابعاد اندازه یعنی درازا و پهنا و ژرفا دارد؛ همچنین هر جزءِ جسم بر همین‌گونه جسم است و ابعاد همسانی دارد، و در نتیجه هر جزءِ گیتی جسم است، و آنچه جسم نباشد جزئی از گیتی نیست.[17]

هرچه وجود دارد جسم است، و هرچه روی می‌دهد حرکت است.

یکی از نام‌آورترین کتابهای قرن نوزدهم، *نیرو و ماده*[18]، نوشتهٔ لودویگ بوخنر[19]، ملخصی آموزنده از آیین ماده‌باوری است. این کتاب بر پایهٔ پژوهش علمی آن زمان و نیز بر گفتارهای ماده‌باوران فلسفی سده‌های گذشته بنیاد گرفته است.

اندیشیدن را می‌توان و باید حالت ویژه‌ای از حرکت طبیعی کلی انگاشت، که همان‌قدر مختص مادهٔ عناصر دستگاه عصبی مرکزی است که حرکت انقباض مختص مادهٔ ماهیچه است، یا حرکت نور مختص اتر فراگیر است.... کلمات *ذهن*، *روح*، *فکر*، *حساسیت*، *خواست*، *زندگی*، بر هستیها و چیزهای واقعی دلالت ندارند، بلکه فقط نمودار خاصه‌ها، توانشها، کنشهای مادهٔ زنده یا نتایج هستیهایند که بر صورت مادی وجود بنیاد گرفته‌اند.[20]

ماشین‌وار انگاری (مکانیسم) دیدیم که فراطبیعت‌باوری گیتی را از لحاظی دارای غایت یا غرض تفسیر می‌کند، هرچند که راست نیست که همهٔ تفسیرهای غایت‌انگارانه ناگزیر فراطبیعت‌-

15. *On the Nature of Thinge*, Bk. III, Bailey translation. 16. Thomas Hobbes
17. *Leviathan*, Ch. 46. 18. *Force and Matter* 19. Ludwig Büchner
۲۰. *نیرو و ماده*، فصل راجع به «اندیشه.»

باورانه‌اند. هنگامی که از تفسیر «غایت‌انگارانهٔ» جهان سخن می‌گوییم معمولاً مرادمان تفسیری نیست که وجود غایت یا غرض را به لحاظی می‌پذیرد، بلکه تفسیری است که غایت یا غرض را خصلت بنیادین یا فراگیر گیتی مفروض می‌داند. ماده‌باوری در تضادش با رهیافتی از نوع دوم، دیدگاهی در قطب متضاد اختیار می‌کند، دیدگاهی که حتی وجود محدود غرض را منکر است. در طی تاریخ، این دیدگاه ماده‌باورانه دو صورت به‌خود گرفته است: یکی، فرض اینکه گیتی تا اندازه‌ای گیتی تصادفی (یعنی، تا اندازه‌ای بدون قانون به معنای توالی مکرر) است؛ صورت دیگر — و این صورت رایجترین صورت در روزگار نوست — فرض آنکه گیتی کاملاً ماشینی (مکانیکی)[21] یا ماشین‌وار است، و می‌رساند که گیتی نه همان فرمانگزار قانون است بلکه همه چیز آن را می‌توان با قوانین علم مکانیك یا با هر شمارهٔ محدود از مبادی یا قوانین فیزیکیِ همانند، تبیین کرد. باید به‌یاد بسپریم که ماشین بنابر مبادی بسیار کمی کار می‌کند. کار ماشین غرض‌دار نیست بلکه از روی ترتیب و قاعدهٔ کورانه است. و *الگویی* که ماشین سازوار با آن کار می‌کند دگرگون *نمی‌گردد*.

این دیدگاه به *ماشین‌وار انگاری (مکانیسم)*[22] یا ماده‌باوری ماشین‌وار انگارانه[23] معروف است، و گاهی صرفاً با «ماده‌باوری» مترادف گرفته می‌شود. برای فهم بیشتر آن، به‌سراغ پارهٔ مهمی از فلسفهٔ فیلسوف یونانی، ارسطو (۳۸۴- ۳۲۲ ق‌م) می‌رویم.

بحث ارسطو درباب علت «فاعلی» و علت «غائی». اگر پدیده‌های گوناگونی را بررسیم که در ساختن طبیعت به‌کار می‌آیند، می‌بینیم که گونه‌ای تغییر همواره روی می‌دهد. بعضی تغییرها صرفاً تغییرهای مکانی‌اند — یعنی تغییرهای موضعی اشیا. بعضی دیگر تغییرهای شیمیایی‌اند، مثلاً، تغییر رنگ به‌وسیلهٔ مایعی. باز تغییرهای دیگری هستند که از نوعی *پرورش* فراهم می‌آیند — از جمله، پرورش رنگین‌کمان پس از توفان، پرورش درخت پس از کاشتن بذر. ارسطو بویژه دلمشغول همین تغییر واپسین یعنی تغییر پرورشی بود. اگر شیئی را به دیده بگیریم که بدین‌نحو تغییر می‌یابد، می‌توان پرسید: «چه باعث می‌شود که آن به صورتی که هست مبدل گردد؟» و «به چه نوع چیزی تغییر می‌یابد؟» ارسطو برای پاسخ گفتن به این دو پرسش، دوگونه تبیین را از هم بازشناخت. برای نمونه، بذر را درنظر آوریم و بررسی کنیم که رشد آن را چگونه باید فهمید. از یك لحاظ، دلیلش افعال فیزیکی و شیمیایی فراآورندهٔ رشدند که وسایل و احوال وقوع رشد — یعنی، کاشتن و باران — را می‌سازند. این را ارسطو «علت» *فاعلی*[24] یا دلیل فاعلی[25] نام گذاشت — یعنی، عامل یا رویداد یا دسته احوالی که بدون آنها، پدیدار رخ نمی‌داد. اما از لحاظی دیگر، دلیل رویش بذر به این شیوه بیرون از بذر نیست بلکه کمابیش عبارت است از خصلت خود بذر به حیث بذر درخت

21. mechanical 22. mechanism 23. mechanistic materialism
24. efficient cause 25. efficient reason

بلوط و نه درخت غان. دلیل، کارکرد ویژه‌ای است که بذر قدرت تحقق بخشیدن به آن را دارد، صورت معینی است که بذر بر تحقق آن تواناست. خصلت *کاملاً پرورش یافتهٔ* بلوط بودن است که بذر بدان نایل *خواهد آمد*. همین، روییدن بذر را تبیین می‌کند. ارسطو این خصلت ویژه را که محصول فراگرد رشد است، علت *غائی*[26] یا دلیل غائی[27] می‌نامد. علت غائی بالیدن بذر، «بلوط بودگی» یا «غان‌بودگی» است. علت غائی از آن‌رو چنین نام دارد که مراحل نخستین فراگرد را همچون وسیلهٔ فراآوردن مرحلهٔ غائی تبیین می‌کند. پرسیدن اینکه چه *سبب* روییدن بذر می‌شود، در حکم پرس‌وجو درپی علت فاعلی است؛ پرسیدن اینکه بذر به *قالب* چه گونه چیزی می‌روید، به منزلهٔ پرس‌وجو درپی علت غائی است. علت فاعلی بر نیروهایی که بر *این* بذر *خاص* کارگرند دلالت دارند؛ علت غائی *گونهٔ* چیزی را می‌نماید که این بذر به آن مبدل خواهد گردید.

طرد علل غائی از سوی ماده‌باوران. ارسطو میان *سبب* وقوع تغییر و *نتایج* آن تغییر، یا میان علت *فاعلی* و علت *غائی* بدقت فرق گذاشت. اما هنگام چیرگی فراطبیعت باوری، علل غائی با علل فاعلی مشتبه گردیدند، و *غایات* کم‌کم خودشان به مثابهٔ *نیروها* به لحاظ آمدند. تمیزی که ارسطو میان دوگونه «علیت»[28] نهاد یکسره با طبیعت‌باوری سازگاری دارد و از سوی بیشتر طبیعت‌باوران انتقادی پذیرفته شده است. آن «علیت غائی» که این تمیز را از میان برمی‌دارد و از غایات یك نوع علت فاعلی یا نیرو می‌سازد، از جانب هیچ صورت طبیعت‌باوری پذیرفتنی نیست. و اکثر ماده‌باوران علل غائی را حتی در معنای ارسطو نادیده گرفته‌اند.

تأکید ماشین‌وار انگارانه از تغییر انقلابی در نگرشی که ممیز سرآغاز علم نوین بود، نیروی بسیار گرفت. در قرنهای شانزدهم و هفدهم دانشمندان کم‌کم از تأکید بر علل غائی کاستند. آغاز بر آن نهادند که علل فاعلی را نه کیفاً، همچون وسیله‌ای برای فراآوردن گونه‌هایی از غایات، بلکه برحسب اندازه‌گیری *کمّی* دقیق، شیوهٔ کنش آنها تلقی کنند. این کنش به صورت قوانین مکانیك تقریر شد و قوانین مکانیك، علل فاعلی را احوال فیزیکی تغییر حرکت در زمان و مکان می‌دانست. از این‌رو ماشین‌وار انگار کاربرد لفظ فراخ «علت» را درحد مفهوم تنگتر «نیرو»ی ماشینی محدود و مقید گردانید. در حالیکه بر پایهٔ دریافت ارسطویی تغییر طبیعی برحسب گرایش چیزها به تحقق بخشیدن «طبایع» یا صور، «اغراض» یا کارکردهای بالقوه در آنها فهمیده می‌شود، بر بنیاد دریافت ماشین‌وار انگارانه همهٔ رویدادها به منزلهٔ مصادیق قانون ماشینی فهمیده می‌شوند. قانون ماشینی می‌رساند که رویدادها فقط به این سبب رخ می‌دهند که علل ماشینی بر آنها کارگرند، و هرگاه که این علل یکسان باشند، معلولها هم یکسان‌اند.

«جبرانگاری»[29]، «ماشین‌وار انگاری»، «غایت‌انگاری». صرف چند سطری برای پاره‌ای

26. final cause 27. final reason 28. causation 29. determinism

از اصطلاحات فلسفی سنتی و معنای دقیقشان به ما یاری می‌دهد تا در آینده از اشتباه بپرهیزیم. فلسفه‌ای که می‌گوید هر رویدادی در گیتی نمونه‌ای از یك الگو یا قانون عِلّی قطعی است، فلسفهٔ *جبرانگارانه*[30] نامیده می‌شود. فلسفه‌ای چه بسا جبرانگارانه ولی نه ماشین‌وار انگارانه باشد (وارونهٔ این حال راست نیست). پیر لاپلاس[31]، ستاره‌شناس فرانسوی در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم، نظر جبرانگارانه را با عبارت زیر خلاصه می‌کند:

> ما باید وضع کنونی گیتی را همچون معلول وضع پیشینش و همچون علت وضع آینده بینگاریم.

ولی همو پیشتر می‌رود و در گفتار بعدیش دیدگاهی ماشین‌وار انگارانه را بیان می‌کند.

> انسان هوشمندی که یك دم با همهٔ نیروهایی که به طبیعت جان می‌بخشند و با مظاهر جداگانهٔ هستیهای سازندهٔ طبیعت آشنا است، اگر افزون بر این، عقلش چندان گسترده باشد که این داده‌ها را عرضهٔ تحلیل بدارد، در یك فرمول واحدحرکات بزرگترین اجسام گیتی و حرکات خردترین اتم را خواهد گنجاند. هیچ‌چیز برایش نایقینی نخواهد بود؛ آینده همانند گذشته پیش چشمش حاضر خواهد بود.[32]

زیرا او در اینجا فرض می‌شمرد که شمارهٔ قوانین گیتی تا ابد شماره‌ای ثابت و محدود است، و در نتیجه همینکه چیستی این قوانین و چونی وضع گیتی را در آن‌گاه بفهمیم، نظراً امکان‌پذیر است که یکایك رویدادهای تمام آینده را یکسره پیشگویی یا استنتاج کنیم. از جبرانگاری بضرورت همان برنمی‌آید که از جبرانگاری ماشین‌وار انگارانه برمی‌آید، یعنی اینکه شمارهٔ معینی مبدأ داشته باشیم که به یاری آنها بتوانیم هرگونه رخداد آینده را تبیین کنیم. در فصل ۱۶ صورتی از طبیعت‌باوری را تصریح می‌کنیم که هرچند جبرانگارانه است، باری ماشین‌وار انگارانه نیست.

فلسفهٔ جبرانگارانه چه بسا غایت‌انگارانه باشد. جبرانگاری حکم می‌کند که هر رویدادی را علل پیشین تعیین می‌کنند. اما امکان دارد که فلسفه‌ای این نظر را اختیار کند و باز باور بدارد که گیتی همچون *یك کل* دارای غایت است. حتی فراطبیعت‌باوران همان‌گاه که بر جبرانگاری استوار ایستاده بوده‌اند، تصدیق داشته‌اند که گیتی همچون یك کل نمایشگر طرح و تدبیر است. سازندهٔ ماشین، آن را همچون وسیله‌ای برای رسیدن به غایتی به‌کار می‌بندد، لیکن ماشین به خودی خود سراسر به موجب علت کار می‌کند یا تابع قانون است. از مطالبی که دربارهٔ معنای اصطلاحات بالا

30. deterministic 31. Pierre Laplace 32. *A Philosophical Essay on Probabilities* (translated by F. W. Truscott and F. L. Emory), Ch. 2.

گفتیم مراد آن نبود که آرای ممکن به یکسان درخور ارج‌اند، بلکه مقصود تنها نشان دادن این نکته بود که چه امکاناتی در تاریخ فلسفه بوده‌اند.

اکنون به آهنگ یاری جستن در فهم و نقد هوشمندانهٔ ماده‌باوری به سراغ پارهٔ مهم دیگری از فلسفه می‌رویم که این بار هم از آنِ هیوم است.

تحلیل هیوم از علیت. جبرانگاری به معنای آن است که هر علت معینی، یك نوع معلول معین درپی دارد؛ و هر معلول معینی، یك نوع علت معینی متقدم بر خود دارد. هیوم دربارهٔ سرشت این رابطهٔ علّی[33] سؤال جالبی پرسید. گفتن این سخن ــ به رسم بیشتر فیلسوفان ــ چه معنی می‌دهد که هر معلول *باید* دارای علت معینی باشد، یا که هر علتی *باید* معلول معینی داشته باشد؟ گفتن این سخن چه معنی می‌دهد که معلول به وسیلهٔ علت *تعیین می‌شود*؟ آیا به معنای آن است که معلولی بدون علتی *تصورناپذیر* است؟ اما این حکم بی‌گمان نادرست است. هنگامی که، به عنوان علت، تکه کاغذی را به آتش می‌اندازم، معلولش آن است که کاغذ می‌سوزد و خاکستر می‌شود؛ و آنگاه که، به عنوان علت، کتابی را از دست رها می‌کنم، معلولش آن است که کتاب بر زمین می‌افتد. اما ممکن است که در همان احوال کاغذ بر کنار از اثر شعله‌های آتش بماند و کتاب به جای افتادن بلند شود. به سخن دیگر، گفتن آنکه در این احوال کاغذ نسوزد و کتاب بلند شود به هیچ رو ما را به تناقض منطقی درنمی‌اندازد. همگی باور داریم که این گزاره‌ها باطل‌اند ولی می‌توانیم اثبات کنیم که تناقض‌آمیز نیستند. تصادف کاملاً فهم‌پذیر است. این نشان می‌دهد که رابطهٔ میان علت و معلول رابطه‌ای «ضروری» به معنای منطقی نیست؛ چون تنها هنگامی این حال برقرار است که حالت وارونه، تناقض‌آمیز باشد. هیوم نتیجه می‌گیرد که بدین ترتیب فقط می‌توان گفت که علت معینی همیشه معلول معینی را درپی داشته است، و ما همیشه *چشم می‌داریم* که همان معلول را درپی داشته باشد (یعنی، حالتی صرفاً تصادفی پیش نخواهد آمد)؛ ولی نمی‌توان گفت که علتی معین *باید* معلولی معین را درپی داشته باشد. مقصود هیوم آن است که رابطهٔ علّی یك امر واقع است، و شناخت ما از آن رابطه، مانند شناخت هر امر واقع، از تجربه یا مشاهده نشأت می‌گیرد. و هیچ شناخت تجربی هرگز براطلاق یقینی نتواند بود.

هم پیش و هم پس از هیوم، دیدگاه جبرانگارانه بسا که در بی‌خبری از تمایزی که او قائل می‌شود و در نقض نتیجه‌ای که او می‌گیرد بیان شده است. این سخن هم دربارهٔ ماشین‌وارانگاران و هم در مورد دیگران راست می‌آید. دیدگاهی ماشین‌وارانگارانه که این تمایز را نادیده می‌گیرد، چه بسا ماشین‌وار انگاری جزمی یا عقل باورانه نام گیرد.

خصلت «تحویل‌کنندهٔ»[34] ماده باوری. اکنون به ویژگیهای کلی ماده‌باوری برمی‌گردیم.

33. causal connection 34. reductive

اصل مفروض ماده‌باوری در فراخترین گستره‌اش این است که همهٔ واقعیتها را می‌توان به خواص مادی که در مکان تغییر حرکت می‌یابند تحویل کرد[35]. معنای این گفته آن است (۱) که همهٔ علوم یعنی زیست‌شناسی، شیمی، روان‌شناسی، فیزیك، اقتصاد، جامعه‌شناسی، و دیگران در بنیاد از پدیده‌هایی بحث می‌کنند که اگر تحلیل کافی یابند، دانسته می‌شود که فقط پدیده‌هایی مادی با روابط عِلّی‌اند؛ چندان که همهٔ علوم در واقع شاخه‌های علم مکانیك به‌شمار می‌آیند. (۲) که آنچه «ذهن» و فعالیتهای آن (اندیشیدن، فهمیدن) می‌نامیم درواقع حرکات پیچیده‌ای در مغز، سلسلهٔ اعصاب عمومی، یا دیگر اندامهای بدن‌اند. (۳) که آنچه «ارزشها»، «آرمانها»، «معنی‌ها» و «غرضها» (البته غرضهای انسانی، چون غرضهای دیگر روا نیستند)، «زیبایی»، «نیکبختی»، «آزادی»، و مانند آن می‌نامیم، چیزی نیست جز نامها یا برچسبهای ذهنی انسانی برای اوضاع، احوال و روابطی که موجودات زندهٔ مادی خود را در آن می‌یابند. بدین سان همهٔ پدیده‌ها، از جمله پدیده‌های روانی (خواهشها، امیدها، انگیزه‌ها، خیالها، و جز آن) صرفاً صورتهای متبدلی از یك واقعیت مادی بنیادین و نسبتهای عِلّی متغیر آن‌اند.

مزایایی که برای فرضیهٔ ماده باورانه ادعا می‌شود. دیدگاه ماده‌باورانه دارای کدام محمل عقلی و موجه است؟ (۱) ماده‌باوران گفته‌اند که این دیدگاه به جهان نگری ما، یگانگی و پیوستگی می‌بخشد. از آنجا که همه چیز برحسب مادی متصور است، لزومی ندارد که برای تعلیل نسبتی مفروض میان مادیات و غیر مادیات به مبادی تبیین‌گر رازناك توسل جوییم. (۲) سادگی و ایجاز به تفسیرمان می‌دهد. امکان‌پذیر است که یك مبداءِ تبیین‌گر بنیادین را به جای دو یا چند مبدأ به‌کار بریم؛ حالت اول دلخواهتر است. فرض آنکه همهٔ چیزها ممیزهٔ واحدی دارند، یعنی مادیت، و شیوهٔ فعالیت‌یگانه‌ای دارند، یعنی ماشین وارگی (مکانیسم)، بیش از هر فرض دیگری معقول و فهمیدنی است. (۳) از هر دیدگاه دیگر به تجربه‌مان صادقتر است. می‌دانیم که همهٔ پدیده‌های «ذهنی»[36] چون اوضاع مادی تغییر می‌یابند دگرگونی می‌پذیرند. تصورات، عواطف، معانی بدون کارکردهای بدنی ناممکن‌اند. هیچ رویداد ذهنی هرگز جز در بدن وجود نداشته است. مغزی زنده می‌تواند بدون اندیشه باشد، ولی هیچ اندیشه‌ای بدون مغز نیست. بر همین سان، می‌دانیم که پدیده‌های «اجتماعی» بدون اوضاع مادی امکان‌ناپذیرند. زمین لرزه‌ای می‌تواند جامعه‌ای را سخت دستخوش دگرگونی کند؛ پهنه‌ای از آب می‌تواند به حال جنگ و صلح فرق کند. به قول معروف، اگر دماغ کلئوپاتر یکی دو سانتیمتر درازتر بود، مسیر تاریخ دیگر می‌گشت. (٤) به نتایج علم بیش از همه صادق است. تغییرهای فیزیکی ـ شیمیایی، بنیادیترین تغییرهایند: این تغییرها بدون تغییرهای اجتماعی، زیست‌شناختی، و روان‌شناختی ممکن‌اند، ولی تغییرهای دستهٔ دوم بدون تغییرهای دستهٔ

35. reduce 36. mental

اول ناممکن‌اند. علم همان‌طور که از علل غائی آگاهی نمی‌یابد، «ارزشها» را هم نادیده می‌گیرد. ارزشها وابسته به انسان‌اند، و ارزشهای متفاوت وابسته به انسانهای متفاوت‌اند؛ در حالیکه انسانها همه به یکسان در بنیاد عبارت از سازمانهای مادی پیچیده‌ای هستند و از همان توالیهای عِلّی فرمان می‌برند که بر بقیهٔ طبیعت فرمان می‌رانند. در علم روان‌شناسی، که همیشه به وبال پدیده‌های به اصطلاح ذهنی دچار بوده است، رفتارباوری[37] نشان داده است که تنها تفسیر فیزیولوژیکی رفتار آدمی، *علم* رفتار آدمی را امکان‌پذیر ساخته است. تنها ماشین‌وار انگاری تبیین می‌کند که چرا علم توانایی پیشگویی دارد. بر وفق هرگونه نظر دیگر، باید از این آرمان علمی که بتوانیم زمانی همهٔ رویدادهای آینده را کاملاً پیشگویی کنیم دست بکشیم. چون این آرمان فقط هنگامی ممکن است که، مانند فرض لاپلاس که بالا شرحش آمد، شمارهٔ ثابت و محدودی از مبادی را فرض گیریم که همواره بر گیتی حکم می‌رانند.

اکنون بار دیگر از موضوع اصلی روی می‌گردانیم تا اندیشه‌های فلسفی دیگری را بشناسانیم که در فهم و ارزش‌گذاری ماده‌باوری به‌کارمان می‌آیند. ولی باید دانست که این اندیشه‌ها به اعتبار خود درخور توجه‌اند. زیر چهار عنوان بعدی دربارهٔ آنها سخن خواهیم گفت.

جزئی و کلی: بحث نام‌انگاران و واقع‌انگاران. فیلسوفان از دیرترین زمانها بر سر این نکته اختلاف داشته‌اند که چگونه به اصطلاح *اثاث* جهان را باید تفسیر کرد. بعضی بر این باور بوده‌اند که فقط *چیزهای جزئی* را باید «واقعی» نامید. برخی دیگر بر آن نظر رفته‌اند که *گونه‌های* چیزها کمتر از این یا آن چیز **واقعی**نیستند. در دوران پسین قرون وسطی هنگامی که این مباحثه در گرماگرم خود بود، شکل این مناقشه را به خود گرفت که آیا «کلیات»[38] به اندازهٔ جزئیات[39] واقعی‌اند. از «کلی» چیزی مستفاد است که با الفاظی چون «سفیدی»، «کرویت»، «پدری»، «انسان» بازنموده می‌شود؛ از «جزئی» چیزی خواسته می‌شود که با الفاظی مانند «*این پدر*»، «*آن صندلی سفید*»، «*این کره‌ای که بر تخته رسم شده*» بازنموده می‌گردد. آنان که واقعیت کلیات را تکذیب می‌کردند، به *نام‌انگاران*[40] نامبردار بودند، و آنان که واقعیت کلیات را تصدیق می‌داشتند نام *واقع‌انگاران*[41] گرفتند. بنا به گفتهٔ واقع‌انگاران، کلیات کیفیاتی *مشترک* میان گروهی از چیزهای جزئی‌اند. کیفیاتی که چیزها به اشتراك دارند کم از کیفیاتی که چیزها هر کدام به انفراد دارند نیستند. نام‌انگاران می‌گفتند که کیفیات یا گونه‌های کلی به این معنی وجود ندارند؛ فقط *نامهای* کلی وجود دارند. این نامها را از آن‌رو بر گروه‌های چیزها بار می‌کنیم که گاهی محض *راحت* خودمان از چیزها به حیث جمعی سخن می‌گوییم. اما در واقعیت امر، فقط افرادی که یك «گروه» را می‌سازند، واقعیتها به‌شمار می‌آیند. بیقین «گروه» وجود *ندارد*؛ وجود تنها به چیزهای منفرد متعلق

37. behaviorism 38. universals 39. particulars 40. nominalists 41. realists

است. نام‌انگاران نتیجه می‌گیرند که پس چگونه می‌توان چیزی را که وجود ندارد واقعی نامید؟ درطی تاریخ، تقریرهای مختلف فراوانی از هر کدام از این دیدگاه‌ها و نظرهایی میانگین که مبتنی بر تمایزهای ظریف بوده، فراهم آمده‌اند.

اختلاف میان دیدگاه نام‌انگارانه[42] و واقع‌انگارانه[43] از جهت نگرش فکری، روش، و رهیافت تفسیری مفید معنای بسیاری است، و می‌توان آن را همچون بحثی بسیار گسترده‌تر از بحثی که هم اینك آوردیم بیان کرد. آیا طبیعت را باید فقط برحسب چیزهای جزئی و *امور واقع* توصیف کرد، و یا *نسبتها* و *قوانینی* که امور واقع بر آنها تطبیق می‌کنند باید به تفسیرمان راه یابند؟ آیا نسبتها و قوانین اوهام صرف و اسباب راحت لفظی‌اند؟ آیا همسانیها یا کیفیات مشترکی که به برخی اصناف چیزها و نه به اصناف دیگر اسناد می‌کنیم یکسره خودسرانه‌اند؟ آیا گیتی تنها رویه‌ای جزئی و نه رویه‌ای کلی، یا رویه‌ای خاص و نه رویه‌ای عام دارد؟ اگر تفاوت رهیافت را دربارهٔ پرسشهای ویژه‌تر شمول دهیم، می‌شود پرسید: آیا جامعه واقعیتی است که با مجموع صرف افراد برابر نیست؟ آیا می‌توان از «انسان» و «نوع انسان» سخنی معتبر گفت یا فقط از این یا آن انسان؟

آیین افلاطون دربارهٔ تمایز میان احساس و شناخت. پرسش ما این است که آیا کلیت[44] و قانون مانند جزئیت[45] و امر واقع در گیتی دارای پایگاهی بنیادین‌اند. پیش از آنکه به نتیجه‌ای دست یازیم، بپرسیم که پایگاه قانون و کلیت در فراگرد *شناخت* چیست. در این باب افلاطون (۴۲۷- ۳۴۷ ق م)، آموزگار ارسطو، آیینی بنیادی آورد. در اندیشیدن آدمی، امر کلی یا عام شکل مفهوم[46] به‌خود می‌گیرد. وکارکردمفاهیم در شناخت چیست؟ افلاطون به تأکید می‌گوید که بدون مفاهیم ما نه شناخت بلکه فقط احساس[47] داریم. احساس صرفاً عبارت است از گماشتن حواس بر اشیای بیرونی، و فقط تماسی حسی و بدنی با چیزهاست. از سوی دیگر، شناخت متضمن دریافت *روابط* است؛ شناخت نه همان احساس بلکه فهم[48] را نیز فرامی‌گیرد. احساس متعلق به چیزهای جزئی است؛ شناخت به *خصلت*[49] چیزها تعلق می‌گیرد. هنگام حس کردن این یا آن میز را لمس می‌کنیم و این یا آن سیب را می‌چشیم؛ در شناختن، دربارهٔ میزها همچون یك *گونه* چیز، صورتی از اثاث، و دربارهٔ سیبها به منزلهٔ یك *گونه* میوه می‌اندیشیم. یا به سخن دیگر، شناخت هنگامی رخ می‌دهد که می‌توانیم ابلاغ کنیم و زبان را به‌کار بریم، یا به یاری کاربرد نمادها، سخن بگوییم یا بیندیشیم. ولی اگر در چیزی تأمل کنیم که هنگام توصیف یا ابلاغ روی می‌دهد، می‌بینیم که از کاربرد مفاهیم یا الفاظ کلی حتی در مقدماتیترین نوع آگاهیها چاره نداریم. بدین‌سان، گیریم که میزی را توصیف می‌کنیم. می‌توانیم چیزی را فقط با برشمردن خواص آن توصیف کنیم. ولی

42. nominalistic 43. realistic 44. generality 45. particularity 46. concept 47. sensation 48. understanding 49. character

کردن این کار ــ گفتن آنکه سیاهی، نرمی، سختی، و جز آن خاصه‌های میزند ــ بضرورت برابر تصدیق ویژگیهای عام و استعمال الفاظ کلی است.

محاسن و محدودیتهای نام‌انگاری. اگر دریافت افلاطون را از شناخت بپذیریم، می‌توانیم بحث نام‌انگاران و واقع‌انگاران را به این شیوه تقریر کنیم: آیا مفاهیمی که در فراگرد شناخت به کار می‌بندیم دلالت بر چیزی عینی دارند یا آنکه باید آنها را اوهام آدمی و چاره‌گریهای زبانی پنداشت؟ حجت متعارف نام‌انگاران به‌صورت چنین سؤالی است: نسبتها و قوانین *کجایند*؟ آیا بسودنی‌اند؟ به مشاهده و اندازه‌گیری درمی‌آیند؟ ولی نام‌انگار در مفروض داشتن اینکه یگانه واقعیتها همان چیزهای جزئی در زمان و مکان‌اند، مصادره به مطلوب می‌کند. دیدگاه نام‌انگارانه را بر دو مثال حمل می‌کنیم. از «کشور»[50] به‌وجه انتزاعی سخن می‌گوییم. نام‌انگار می‌گوید که همچو واقعیتی به عنوان «کشور» و حتی «یك کشور» نیست مگر تا آنجا که نامی برای شماری از مردم باشد که در منطقه‌ای با مختصات جغرافیایی معین، در دورهٔ معینی از زمان می‌زیند، و به این و آن شیوه عمل می‌کنند. ارزش این تأکید نام‌انگارانه در آن است که خطر تعبیر یك لفظ انتزاعی مانند «کشور» را به نام نوعی جوهر یا عین مشخص فی‌نفسه نشان می‌دهد ــ یعنی خطر آنچه در اصطلاح فلسفه به تَجَوهُر مفاهیم[51] [= تعبیر مفاهیم انتزاعی به اشیای مادی] شناخته است. بدون مردم و اوضاع خاص، هیچ «کشور»ی وجود نتواند داشت. اما به حد کرانی مقابل رفتن و کشور را با مردم و توپوگرافی[52] *برابر گرفتن* نیز همان اندازه درخور ایراد است. نام‌انگار از یاد می‌برد که مردم باید در *نسبتهای* معینی قرار بگیرند و به *شیوه‌های* معینی عمل کنند. یك نوع نسبت و شیوهٔ عمل همان است که «کشور» می‌نامیم. مثال دوم را بزنیم: «قانون» گرانش بنا به قول نام‌انگاران تنها عبارت است از نام مجموع همهٔ موارد خاص جاذبهٔ متقابل اجسام. ولی باز اینجا، همان گاه که عنصر معتبر این تأکید آن است که جدا از موارد خاص جاذبه هیچ قانونی نتواند بود، اجسام نیز امکان ندارد که عملی داشته باشند که *نوع* معینی از عمل نباشد.

نام‌انگاری را اگر به تأکیدی مخالف «تجوهر مفاهیم» یا بخشیدن واقعیتی مستقل از جزئیات به کلیات تلقی کنیم نظرگاهی سالم است. برخی فیلسوفان، خواه آگاهانه خواه ناآگاهانه، برآن گراییده‌اند که، مثلاً، «قوانین طبیعت» را دارای نوعی نیروی مستقل بپندارند که امور واقع را به سازگاری با خود وامی‌دارد. چنین پنداشتی سرشت اساطیری یا انسان‌وار انگارانه دارد که در گفتن این حکم که قوانین بر امور واقع «فرمان می‌رانند» بازتاب می‌یابد. این واقع‌انگاری *افراطی*، ویژهٔ پیشینیان افلاطون یعنی پیروان فیثاغورس بود؛ و افلاطون خودش اغلب چنان می‌نماید که این‌گونه نظری دارد. در اواخر روزگار باستان و اوایل قرون وسطی، و باز در اواخر قرون وسطی و هنگام

50. state 51. hypostatizing 52. topography

دوران مناقشه‌آمیزی که ذکرش رفت، واقع‌انگاری افراطی نظری غالب بود. ولی تا آنجا که سخن بر سر تأثیر پسین نام‌انگاری است، این آیین دست کم به یك لحاظ پیروز گردید و آن اینکه گرایشهای نام‌انگارانه در فلسفهٔ نو گسترش و رواج یافته‌اند.

نظریهٔ ارسطو در باب ماده و صورت. ارسطو در فلسفهٔ خود از واقع‌انگاری افراطی و نام‌انگاری هر دو پرهیز جسته است. او دو رویه از هر شیء در طبیعت ازهم باز می‌شناسد: *ماده*[53] و *صورت*[54]. بدین قرار، در یك مجسمه ماده، گل است و صورت، زئوس. ماده آن است که مجسمه را چیزی منفرد در مکان و زمان می‌گرداند؛ صورت آن است که به آن چیز ویژگی شناساننده‌اش را می‌دهد. اما ماده و صورت هرچند منطقاً از هم ممتازند، وجود جداگانه ندارند. گل نمی‌تواند بدون هیچ‌گونه صورت صرفاً گل باشد؛ زئوس نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر آنکه تجسم مادی یابد. از این‌رو صورت (قانون، نسبت، کیفیت) تنها به حیث صورت چیزی یا چیزهایی وجود تواند داشت. ولی البته چیزها همگی به صورت، یعنی خصلت شناساننده، مصورند. بدین ترتیب طبیعت بنابر رأی ارسطو دو رویه دارد: رویهٔ خاص، منفرد، «اینجا و اکنون»، مشخص، مکانی ـ زمانی از یك‌سو؛ رویهٔ صوری، عام، و دارای خصلت از سوی دیگر. رویهٔ اول، که همان است که می‌توانیم *حس کنیم*، دلالت می‌کند بر اینکه چیزی هست؛ رویهٔ دوم، که همان است که می‌توانیم *بشناسیم*، دلالت می‌کند بر اینکه آن چیز چیست.

فیلسوفانی که بر مشرب نام‌انگاری‌اند، در ضمن تکیه بر این نکته که آنچه واقعی است باید جایی در زمانی وجود داشته باشد، ناگفته مفروض می‌دارند که تصدیق این حکم، *طرد* این امکان است که هرچه واقعی است می‌تواند بی‌مکان و بی‌زمان باشد. ولی هر دو ممکن است درست باشند. زیرا گفتن اینکه امور واقع که مکان و زمان دارند واقعی‌اند، رساندن این معنی نیست که قوانین که مکان و زمان ندارند، ناواقعی‌اند.

داوری کلی دربارهٔ ماده‌باوری. راست نمایی فلسفهٔ ماده‌باوری بیشتر وابسته به ساده‌انگاری مفرطی است که تنها زمان توانسته آن را کاملاً عیان گرداند. کوتاهی در تمیز یکی دو نکتهٔ مهم سبب شده است که نیمه حقیقتها بزرگ بنمایند و به حقیقتها مبدل شوند. تکیه به مادیات به منزلهٔ بنیان همهٔ پدیده‌ها، این نتیجه را توجیه نمی‌کند که همهٔ پدیده‌ها مادی‌اند. این امر که بعضی وجوه پژوهش علمی مساعد نظر ماده‌باوری‌اند، به معنای آن نیست که همهٔ وجوه چنین‌اند. اینکه برخی رویه‌های تجربهٔ همگانی به‌کار گواهی بر ماده باوری می‌آیند به آن معنی نیست که این گواهی را بتوان جدا و به انتزاع از گواهیهای دیگر تفسیر کرد. و مقصود از این که نظریهٔ ماده باوری تبیین فراطبیعت باورانه را ناضروری می‌گرداند آن نیست که تنها نظری است که از عهدهٔ این کار برمی‌آید.

53. matter 54. form

تحویل ماده‌باورانه، نام‌انگارانه است ولی نه به طرزی هماهنگ. هویدا است که ماده‌باوری در انکار «واقعیت» ارزشها، اغراض، معانی، یا در تحویل آنها به مادیات محض، دربردارندهٔ تمایل نام‌انگارانه مؤکدی است تا همهٔ پدیده‌ها را برحسب جزئی‌انگاری[55] و مکان و زمان تفسیر کند. گفتهٔ هابز بر این معنی که «هرآنچه وجود دارد ماده است، هرآنچه رخ می‌دهد حرکت است»، این نکته را بروشنی بیان می‌کند. (ماده باوری به هیچ‌رو تنها فلسفهٔ نام‌انگارانه نیست. در فصل بعد فلسفه‌ای یکسره متضاد به نام تصورباوری احساس باورانه[56] را بررسی خواهیم کرد که دست کم همان اندازه نام‌انگارانه است.) ولی اکنون به‌لحاظ این قول، تکیهٔ ماده‌باورانه را بر قانون ماشینی همچون مبداء هرگونه رخداد (حرکت) می‌سنجیم. آیا «قانون» مقولهٔ دیگری است که باید بر دو مقولهٔ ماده و حرکت افزود؟ یا لفظی است که به کار می‌بریم زیرا راحت چنان اقتضا دارد که مجموع رویدادهایی را باهم رده‌بندی کنیم و حال آنکه در واقع کاملاً یکتایند و هیچ وجه مشترکی ندارند؟ اکنون گوییم که از «قانون» چیزی را اراده می‌کنیم که می‌توان به صورت یا *ساخت*[57] توصیف کرد. و انکار اینکه گیتی در واقع ساختی ماشینی دارد در حکم انکار ماشین‌وار انگاری است. بدین‌سان، به نظر می‌نماید که قانون مقوله‌ای است که ماده‌باوری آن را پنهانی مفروض می‌گیرد. این فرض با گفتهٔ هابز که «آنچه جسم نباشد بخشی از گیتی نیست» ناهمساز است.

پاسخ به مزایای ادعایی (۱) و (۲). بالا (ص ٤-١٨٢) کوشیدیم تا آیین ماده‌باوری را در چهار نکتهٔ عمده بیان کنیم. به دو نکتهٔ اول می‌شود چنین پاسخ گفت. کافی نیست (همچنان که در بخش ۲، ص ١٤١ بازنمودیم) که نظریه‌ای از بهر رضایت بخشی ساده باشد. نظریهٔ موجزتر فقط هنگامی مرجح است که عوامل دیگر برابر باشند، و نه صرفاً به سبب ایجازش. ایجاز یا سادگی فقط عاملی تعیین کننده است، و فرع بر بسندگی به‌شمار می‌آید. چه بسا نظریه‌ای آن‌قدر ساده باشد که از عهدهٔ تبیین همهٔ امور واقع برنیاید. در چنین موردی، دلخواه آن است که نظریهٔ دیگری را بیابیم که همهٔ مزایای نظریهٔ قبلی را داشته باشد و بیشتر حق تمام گواهی را بگزارد.

پاسخ به (۳) و (٤). نخست این ادعا را برمی‌رسیم که تجربهٔ همگانی مؤید ماده‌باوری است. ماده‌باوری **دربارهٔ بخشی از این تجربهٔ همگانی** که از کل جدا شده باشد صادق است. ما البته می‌بینیم که حالات ذهنی همراه با تغییرهای اوضاع مادی تغییر می‌یابند. ولی از سوی دیگر هم می‌بینیم ــ و به همان فراوانی ــ که اندیشیدن تغییرهایی در اعمال مادی پدید می‌آورد. اکنون چه بسا که از بابت وضع دوم، تجربهٔ تفسیر نشدهٔ همگانی ما گمراه‌کننده و مقتضی تصحیح باشد. اما ماده‌باوری تفاوت دو پدیدهٔ تجربه شده را این‌طور توضیح می‌دهد که فقط واقعیت «ذهن» را منکر می‌شود و آن را به حالتهای مادی تحویل می‌کند. حقیقت مطلب آن است که تا آنجا که سخن بر

55. particularism 56. sensationalistic idealism 57. structure

سر تجربهٔ همگانی است، گواهی سخت به ضد ماده‌باوری است. زیرا این تجربه را، افزون بر عوامل مادی، ارزشها و معانی و اغراض فراگرفته‌اند. کم پیش می‌آید که حالی را تجربه کنیم که مادی محض باشد.

اکنون به شهادت علم رومی‌آوریم. راست است که پرورش نوین علم تا اواخر قرن نوزدهم، مساعد تبیین همهٔ شاخه‌های علم برحسب ماشینی بود. اما برحسب پرورش علم در این قرن، حتی علوم فیزیکی هم این آرمان را وانهاده‌اند. تبیین‌های ساده و تصویری از دیدگاهی ماشینی یا ماشین‌وار دیگر رسا و بسنده نیستند. این بدان معنی نیست ــ چنانکه عموماً فرض می‌کنند ــ که مبداء علیت[58] یا جبرانگاری فروشکسته است. ولی البته به معنای آن است که جبرانگاری *ماشین‌وار انگارانه* به مثابهٔ تفسیری فلسفی، نابسنده و بغایت ساده از کار درآمده است. و در سیر پرورش روان‌شناسی، رفتار باوری هرچند امروزه در زمرهٔ مکتبهای عمده است، با رفتارباوری دو دههٔ پیش فرق بسیار دارد که در درخشش چند توفیق آزمایشی، شتابزده حکم داد که فراگردهای بدنی یگانه فراگردهای موجودند، اندیشیدن جز حرکاتی در حنجره یا صورتی از نطق نیست، و شعور یا آگاهی «توهم» است.

ساده‌انگاری مفرط در تحویل ماده‌باورانه: «مغالطهٔ تحویل‌کننده». خطای ماده‌باوری در آن است که *وابستگی* پدیده‌های زیست‌شناختی، اجتماعی، و روان‌شناختی را به پدیده‌های مادی با غیر *واقعیت* چنان پدیده‌هایی مشتبه می‌کند. گفتن اینکه آنها نمی‌توانند وجود داشته باشند مگر آنکه اوضاع مادی وجود داشته باشند و اینکه معهذا پدیده‌های مادی ممکن است به استقلال وجود داشته باشند، به معنای این نیست که آنها «هیچ چیز جز» مادی نیستند. فکر بدون مغز نمی‌تواند باشد، ولی از این حقیقت یکسانی آن‌دو برنمی‌آید. امر مادی چه‌بسا *بنیان* همهٔ امور دیگر است، ولی *حق تام و کامل همهٔ آنها را نمی‌گزارد.* ارزشها، معنویات، غرضها بدون جهانی مادی وجود نتوانند داشت، ولی این حقیقت نه مادی‌شان می‌گرداند و نه در نفس خودشان غیر واقعی. هنگامی که ماده‌باوران گفته‌اند که پدیده‌های غیر مادی «موهوم»اند، در واقع فقط این قول را مکرر کرده‌اند که آن پدیده‌ها غیرمادی‌اند. همچنان که پیشتر در رابطه با سعی به انکار واقعیت بدی یادآور شدیم (ص ١٦٨)، اگر چیزی را که قطعاً بخشی از تجربهٔ ماست «موهوم» بنامیم، صرفاً تصدیق کرده‌ایم که آن چیز، *گونه‌ای* واقعیت متفاوت از واقعیتی که از قضا تأکید می‌کنیم به‌شمار می‌رود. نتیجه گرفتن از این که الف ممکن است بدون ب رخ بدهد ولی ب فقط در رابطه با الف رخ می‌دهد، که ب «هیچ چیز جز» الف نیست (یا که ب به خودی خود «موهوم» است)، مرتکب شدن عملی است که به مغالطهٔ تحویل‌کننده[59] مشهور شده: یعنی، ب به الف «تحویل شده است.»

58. causality 59. reductive fallacy

گرایشهای تجربه‌باورانه و عقل‌باورانه در ماده‌باوری. فیلسوفان ماده‌باور در مخالفتشان با فراطبیعت‌باوری و تأکیدشان بر واقعیت یگانهٔ جهان مادی، چنان می‌نمایند که نگرشی تجربه‌باورانه می‌جویند و برفرض واقعیت چیزی که موضوع تجربهٔ طبیعی نگردد می‌شورند. ولی گرایشهای عقل‌باورانهٔ نیرومند به شیوه‌ای غریب سربرمی‌آورند. باور داشتن به اینکه آگاهی و غرض، یعنی گسترنده‌ترین عوامل تجربه، موهوم‌اند و آنکه واقعیتی ژرفتر، یعنی ماده، به تنهایی واقعی است، همچند آن است که شهادت فراگیر تجربه را در راه عقیده‌ای جزمی فدا کنیم. وانگهی، ماشین‌باوران بسیاری براین گراییده‌اند که راستی مطلق مبداءِ عِلّی را تأکید کنند و بررغم هیوم فرض بینگارند که نسبت علت- معلول نسبتی ضروری است؛ با این همه، تجربه‌باوری اعتقاد به یقین هیچ مبداءِ کلی را که وابسته به امر واقع باشد موجه نمی‌داند. مصداق خوبی از این گرایش ماشین‌وار انگاری عقل‌باورانه یا جزمی را می‌توان در گفتهٔ زیرین بوخنر سراغ کرد، همو که پیش از این به عنوان یکی از نمایندگان راستین ماده‌باوری قرن نوزدهم سخنانش را نقل کردیم:

> ... ما با یقین مطلق می‌دانیم که تمام وجود، از جمله احساس و آگاهی، یگانه و قائم به ذات است، بدون استثنا از قانون علت و معلول فرمان می‌برد، و شکستن این مرزهایی که ضرورت طبیعت برپایشان داشته است در هیچ‌جا و هیچ‌گاه ممکن نیست.[۶۰]

پیدایی باور به مبادی پیشینی به‌سانی که نزد بوخنر می‌بینیم، در نیات اصیل بیشتر ماده‌باوران نیست. ولی تجلیِ مشرب عقل‌باورانه در آیینی که تحویل‌کننده است و درپی سادگی واضح و مشخص می‌کوشد به آسانی فهم‌پذیر است؛ زیرا حصول چنین سادگی بدون گزند رساندن به امور واقع تجربه، شدنی نیست.

طبیعت‌باوری و اخلاق. معیارهای اخلاقیی که با فلسفهٔ طبیعت‌باورانه ملازمه دارند چیستند؟ پاسخی قطعی نمی‌شود داد، چون آرای اخلاقی طبیعت‌باوران دگرگون گشته‌اند و حتی بسی بیشتر از پیش پذیرای دگرگونی‌اند. اما استنتاج ویژگیهای مشترک اخلاق طبیعت‌باورانه در تقابل با ویژگیهای مشترک اخلاق فراطبیعت‌باورانه مشکل نیست. *اعتبار* معیارهای اخلاقی در طبیعت‌باوری به شیوهٔ بسیار متفاوتی معین می‌شود. اگر مرجع حجیت را سرچشمهٔ این معیارها بدانیم، حجیت از جامعه و از مجموعهٔ قوانین یا از سنت و عرف اجتماعی نشأت می‌گیرد و نه از چیزی فراطبیعی. اگر باید منابع دیگری سوای مرجع حجیت تصدیق داشت، باید آنها را در خواهشها و رجحانها و تواناییهای آدمیزادگان جست. زیرا معیارها و موازین ممکن دیگری غیر از مشیت آسمانی هستند که برحسب آنها می‌توان «نیک» و «بد»، «صواب» و «خطا» را تعریف کرد. آن‌گاه نیکی

۶۰. *نیرو و ماده*، فصل راجع به «آگاهی».

کیفیتی طبیعی خواهد بود نه کیفیتی فراطبیعی. از آنجا که نفس بنا بر شالودهٔ دیدگاهی طبیعت‌باورانه واقعیت مستقلی نیست که بی‌تجسم وجود تواند داشت، اندیشهٔ نامیرندگی شخصی را باید کنار گذاشت، و محال است که اخلاق ما اخلاق آنجهانی به معنای لفظی کلمه باشد.

در باب ماده‌باوری به وجه خاص چه باید گفت. اعتقاد بر شیوهٔ فراطبیعت‌باوران به اینکه ماده‌باوری هرزگی و لگام‌گسیختگی و بی‌بند و باری اخلاقی عام را تجویز می‌کند، اعتقادی خطاست. راست است که ماده‌باوری به سبب حالت نام‌انگارانه‌اش معمولاً به فلسفهٔ اخلاقیی منتج گردیده که تخیل و ژرفای آن بسیار کمتر از اخلاقی است که فلسفه‌ای طبیعت‌باورانه می‌تواند به آن نایل آید. لیکن ماده‌باوری بضرورت نسخ ارزشهای اخلاقی را واجب نمی‌آورد. زیرا ماده‌باور از انکار «واقعیت» ارزشها مقصودش آن نیست که منکر شود که ما البته بعضی انواع موقعیت را موقعیتهای ارزشی می‌نامیم. معیارهایی که بفرجام واقعیتهایی مادی انگاشته می‌شوند، همچنان به صورت معیار می‌مانند. باری، چیزی که بیقین می‌توان گفت آن است که فرضیهٔ ماده‌باورانه ما را به کاربردی تصنعی از زبان گرفتار می‌آورد.

فصل ۱۵

تأکید بر ذهن

پیش از این توجه را به این نکته جلب کردیم که دید ناانتقادی عقل سلیم، «ذهن» یا «نفس» را از «بدن» ممتاز می‌گرداند. ذهن به‌طور مبهم چیزی «نابسودنی» انگاشته می‌شود و بدن چیزی «بسودنی» که متغیر و مکانگیر است. اکنون گوییم که این جدایی ذهن و بدن به صورتهای گونه‌گون مبدائی بنیادی در جهان‌بینی فیلسوفان مختلف بوده است، و چندان دیرینه سال است که نمی‌توان زمان منشاءِ دقیقش را معین داشت. ولی می‌بینیم که انبیای عبرانی اهمیت این جدایی را پیشاپیش طرح کرده بودند و برخی پیشینیان افلاطون آغاز بر این نهادند که به آن تقریر فلسفی بدهند. افلاطون باور داشت که نفس، به تباین از بدن، نامادی و نامیرنده است. پلوتینوس[1] (۲۰۵?- ۲۷۰) حکیم نوافلاطونی، و یکی از مهمترین آبای کلیسای صدر مسیحیت به‌نام قدیس آوگوستینوس[2] (۳۵۴- ٤۳۰) ــ که او نیز سخت متأثر از افلاطون بود ــ نظریهٔ افلاطون را در باب جدایی تن و روان تأکید کردند. گسستگی بنیادی ماده و ذهن، یا جسم و نفس، یا تن و روان زیر نفوذ قدیس آوگوستینوس و آمیخته به فرض مبهم ولی اشتباه‌ناپذیر آن در کتاب «عهد جدید»، بر سراسر فلسفهٔ قرون وسطی چیرگی داشت، و تنها هنگامی تا اندازه‌ای تعدیل یافت که قدیس توماس آکویناس در قرن سیزدهم اندیشه‌های بیشتری از ارسطو را پیش کشید. ولیکن این آیین بیشترین بیان سنجیده و تمام عیارش را در آرای دکارت فیلسوف نیمهٔ اول قرن هفدهم می‌یابد.

دوگانه انگاری چیست؟ دوگانه انگاری ماده و نفس. هر نظریهٔ فلسفی که در تبیین یا رهیافت خود دو مفهوم بنیادین به‌پا می‌دارد که هیچ‌کدام به دیگری تبدیل و تحویل نپذیرد، گویند که نظریه‌ای *دوگانه‌انگارانه*[3] است. اطلاق اصطلاح «دوگانه انگاری»[4] به یك فلسفه معمولاً مایهٔ گمراهی است مگر آنکه توصیف و تصریحی همراهش بیاید. زیرا نظریهٔ دوگانه انگارانه گونه‌های

1. Plotinus 2. St. Augustine 3. dualistic 4. dualism

بسیار دارد، و فلسفه‌ای که از یك‌باره دوگانه انگارانه باشد از بارهٔ دیگر چنین نیست. تمایز بنیادین و فرض تحویل‌ناپذیری[5] میان ماده و ذهن یك نوع دوگانه انگاری است (که گاهی «دوگانه انگاری ذهن ـ بدن» نامیده می‌شود). گونهٔ دیگر، دوگانه انگاری ایمان و علم (یا «ایمان و عقل») است که در اندیشهٔ متفکران گوناگون مقامی بنیادی دارد. برخی فلسفه‌ها عنصری دوگانه انگارانه دربر دارند، هرچند که به‌طور صریح در بیان شارحانشان نمی‌آید. ما به یکی دو نوع دیگر در این فصل برمی‌خوریم.

روایت دکارت از دوگانه انگاری. دکارت می‌گوید که گیتی دو سازای[6] بنیادین یا دوگونه «جوهر»[7] به‌نام جسم و ذهن دارد. ویژگی شناسانندهٔ جسم، یا ماده ــ ویژگی ذاتیش که بدون آن چیزی چنانکه هست نخواهد بود ــ امتداد[8] یا داشتن بُعد[9] است. ویژگی شناسانندهٔ ذهن (یا جوهر ذهنی) اندیشه یا فعالیت اندیشیدن است. قطع‌نظر از اینکه جسم به چه شیوه‌ای امتداد یافته است (یعنی، گرد و سخت و گرم و جز آن است)، باید ممتد[10] باشد؛ صرف‌نظر از اینکه ذهن به چه شیوه‌ای می‌اندیشد (یعنی، تخیل و تصور و تجرید می‌کند)، اگر ذهن است باید بیندیشد. دکارت به پیروی از عرف تاریخی، مرادش از جوهر همان است که «برای وجود داشتن مستلزم چیزی جز خود نیست.» فقط جسم و ذهن جوهراند، و همه چیز گیتی به یکی از آن دو تحویل‌پذیر است؛ ولی جسم و ذهن به یکدیگر تحویل نمی‌پذیرند ــ هرکدام ایستاده به خویش است. جسم هیچ‌یك از خواص ذهن، و ذهن هیچ‌یك از خواص جسم را ندارد. این دو قلمرو، *براطلاق* متفاوت‌اند. دقیقتر بگوییم، ذهن و جسم هیچ‌کدام براستی قائم به ذات نیستند، زیرا به‌زعم دکارت، تنها خدا (یا جوهر الهی) بفرجام قائم به ذات است؛ دو جوهر دیگر از برکت قدرت او جوهراند.

رابطهٔ دوگانه انگاری دکارت با فراطبیعت‌باوری و با ماشین‌وار انگاری. پیش نهادن جوهر الهی مفید معنی است، زیرا می‌نماید که چگونه دوگانه انگاری ذهن ـ جسم به فراطبیعت‌باوری هم می‌گراید. چنانکه دیدیم، فراطبیعت‌باوری از سوی خویش بیش از همه احتمال دارد که دوگانه انگاری ذهن- جسم را فرض کند، زیرا این دوگانه انگاری جا برای نامیرندگی نفس می‌گذارد. ولی تردید نتوان داشت که نزد دکارت رابطهٔ خدا با جهان بسیار تصنعیتر از فلسفهٔ قرون وسطی مطرح می‌شود، و الفت این رابطه بسی کمتر از الفت رابطه‌ای است که خدای قرون وسطایی با جهان دارد. فراطبیعت‌باوری قرون وسطایی از حیث اخلاقی پرمایه‌تر است؛ و دوگانه انگاری ملازمش بیشتر از آنچه رهیافت نظری مفصلی به سرشت گیتی باشد، مبدائی است که گیتی اقتضایش می‌کند. رابطهٔ جسم و نفس بنابر رأی آوگوستینوس بر مدار ستیزی به‌تصور می‌آید که در

5. irreducibility 6. constituent 7. substance 8. extension 9. dimension
10. extended

آن نفس جایگاه نیروهای نیکی است. دوگانه انگاری دکارت به خلاف، از روح علمی قرن هفدهم سرشار است، و تفسیر او بر آن، حال دیگر دارد. اینجا ما به نمایش دلکش اندیشه‌ها برمی‌خوریم. دوگانه انگاری دکارتی به‌سبب آنکه واقعیت جوهری نفس را تصدیق می‌دارد، هرگز نمی‌تواند با هیچ صورت طبیعت‌باوری سازگار درآید. از طرف دیگر، سخت متاثر از دیدگاه ماشین‌وار انگارانه است که از روش علوم نوین روزگار او پدید آمد. بر ماده‌باوری می‌تازد، و همان‌گاه ماشین‌وار انگاری را بر چنان شالودهٔ استواری می‌نهد که امروزه رد پیدایی جهان‌بینی ماشین‌وار انگارانه را همچون آیینی فلسفی تا «انقلاب دکارتی» پی می‌جویند! معنای این سخن چیست؟ پاسخ ساده است، یعنی نزد دکارت ماشین‌وار انگاری کلی نیست بلکه فقط بر قلمرو ماده شمول می‌یابد. جهان مادی ماشین کاملی است. جهان ذهن جهانی است که در آن «اراده» بدون قید و اجبار، آزادی کردار دارد. دوگانه انگاری دکارت توانایش می‌گرداند که از سویی به مذهب‌عامه[11] درآویزد و از سوی دیگر اعتقاد استوارش را به دلالتهای فلسفی علم اظهار کند. تمام نگرش او را نمی‌توان «ماشین‌وار انگاری» به‌سانی که این لفظ را تعریف کردیم بنامیم. اما نظریهٔ ماشینی که بخشی از دوگانه انگاری دکارت را فراهم می‌آورد، اگر کمتر از ماشین‌وار انگاری ماده‌باوران *شامل* نباشد باری همان‌قدر *مؤکد* است. ماده‌باوری سپستر در عین حال که نیرومندترین انتقادهایش را متوجه دکارت گرداند، نیرومندترین تاثیر خود را از او برداشت.

نقد. عیب مفسد دوگانه انگاری دکارتی هنگامی عیان گشت که دکارت به توصیف رابطهٔ ذهن و جسم در ارگانیسم آدمی پرداخت. او گفت که ممکن است ذهن یا نفس از مقری در مغز کار می‌کند. می‌تواند انگیزه‌ها را از طریق اعصاب و رگها به اندامهای بدن ابلاغ کند، و می‌تواند به همان نحو متاثر شود. ولی دیری نکشید که منتقدان دکارت باز نمودند که این پنداشت آکنده از دشواری است. دشواری اصلی این بود که ذهن چگونه می‌توانست «مقر»ی در مغز داشته باشد. زیرا از این گفته برمی‌آید که ذهن جایگاهی در مکان دارد یا ممتد است، و دکارت تأکید کرده بود که امتداد خاصهٔ ماده است و بس. ذهن صرفاً به اندیشه تعریف می‌شود و هیچ‌کدام از خواص جسم را ندارد. حتی اگر بتواند به طریقی بدون داشتن جایگاهی کار کند، شیوهٔ همکنشیش با جسم بضرورت رازآمیز می‌ماند. زیرا دو جوهر بدون هیچ خاصهٔ مشترك چگونه می‌توانند *اصلاً* به‌طریقی همکنشی داشته باشند؟ خود دکارت دشواری را بازشناخت، و برای «تبیین» این همکنشی بفرجام به فرضیهٔ راحت‌بخش خدا توسل جست. به‌لحاظ چنین دشواریهایی، فهمیدن انگیزش ماده‌باوری به پرهیز از مسائل دوگانه انگاری ذهن ـ جسم آسانتر می‌شود. ولی ماده‌باوری در انکار واقعیت ذهن همچون يك جوهر، از دریافتن این نکته فرو می‌ماند که مفهوم ذهن چه بسا بر واقعیتی جز در معنای جوهری

11. orthodoxy

دلالت کند. بزودی به کوشش دیگری در پرهیز از دوگانه انگاری ذهن ـ جسم یا انکار واقعیت جوهری جسم برمی‌خوریم. نخست به‌سراغ نظریهٔ پیشین این دیدگاه می‌رویم، یعنی گونهٔ دیگری از دوگانه انگاری که درپی دوگانه انگاری دکارت آمد.

دوگانه انگاری شناسنده و شناخته: مسئلهٔ لاك. یکی از مفروضات مهم دکارت (قیاس کنید با مطلب ص ۹۱ در بخش ۲) این بود که پژوهش انتقادی آشکار می‌کند که ذهن خودش، یعنی وجود و ویژگیهای خودش را می‌شناسد، و یقینش در این شناخت بیشتر از یقینی است که در شناخت هرچیز دیگر دارد. ولی دکارت باور داشت که ذهن با توانهای شهودیش می‌تواند پیش برود و همچنین وجود جسم را با یقین تصدیق بدارد. جان لاك به پیروی از روش درون‌نگرانه[12] دکارت (آن‌سان که گاهی نامیده می‌شود)، به‌کار بررسی مفصل توانهای ذهن و دعویهای آن بر شناخت دست یازید، و به نتایجی رسید که مستقیم یا نامستقیم پاره‌ای از مناقشه‌انگیزترین موضوعات را در فلسفهٔ نوین پدید آورند.

ادراك بازنماینده: «تصورات». لاك سخت متاثر از این بود که هنگامی که ما چیزهای مادی را ادراك می‌کنیم ــ خواه از طریق بینایی یا شنوایی یا چشایی یا بساوایی، خواه از طریق هر حس دیگر ــ فقط بخشی از آنها و از *دیدگاه* معینی ادراکشان می‌کنیم. بدین‌سان هنگامی که به خانه‌ای می‌نگریم گاه نمایش را می‌بینیم، گاه پشتش را، گاه گوشه‌اش را ــ و هر کدام از اینها يك رویه را می‌سازد؛ هنگامی که صدای ناقوس کلیسایی را می‌شنویم، اگر دور باشد صدایی پایین و اگر نزدیك باشد صدای بلندی را می‌شنویم؛ وقتی چیزی را با میکروسکوپ می‌بینیم، ساختی را مشاهده می‌کنیم که با ساختی که با چشم نامسلح مشاهده می‌کنیم فرق دارد؛ آن‌گاه که چیزی را می‌چشیم، مزه بسته به اینکه چقدر می‌خوریم و یا پیشتر چه خورده و یا نخورده‌ایم تفاوت می‌کند؛ و مانند اینها. لاك برآن بود که ما می‌توانیم اشیای مادی را فقط به این طریق، از راه *نمودهای*[13] محسوسشان که دگرگونی می‌پذیرند «بشناسیم»؛ خلاصهٔ کلام، شناخت به میانجی آنچه او تصورات[14] اشیا می‌نامید دست می‌دهد. بدین‌سان، برای وقوع ادراك[15] سه عامل بایسته‌اند: ذهن[16]، عین یا شیء[17]، و نمود شیء بر ذهن (تصور). لاك می‌گوید که تصور «در ذهن» است زیرا چگونه تصوری که در ذهنی نیست وجود تواند داشت؟ در ادراك کردن، تصور تنها هنگامی در ذهن است که شیء و ذهن هر دو حاضر باشند. در متخیله یا در حافظه، تصوراتی از اشیای غایب داریم. نظریهٔ لاك دربارهٔ شناخت ادراکی گاهی به نام نظریهٔ ادراك *بازنماینده*[18] (در مقابل ادراك مستقیم) معروف است. «تصور»، شیء را بر ذهن بازمی‌نماید، یا میان ذهن و جهان مادی وساطت می‌کند.

12. introspective 13. appearances 14. ideas 15. perception 16. mind
17. object 18. representative perception

ما فقط تصورات خودمان را مستقیماً تجربه می‌کنیم. اعیان یا اشیای مادی را غیرمستقیم و از راه این تصورات به تجربه درمی‌آوریم.

کیفیات «نخستین» و «دومین» اشیا. میان تصوراتی که از چیزهای مادی حاصل می‌کنیم، فرق مهمی هست. لاک به پیروی از دموکریتوس و هابز و دکارت و نیز از دانشمندانی چون گالیله و رابرت بویل[19]، دو نوع کیفیت در اشیا تمیز داد: کیفیات «نخستین»[20] و کیفیات «دومین»[21]. کیفیات نخستین کیفیاتی مانند امتداد، شکل، سختی، و حرکت‌اند. ولی کیفیات دومین کیفیاتی اصلاً به این لحاظ نیستند. آنها توانهایی[22] هستند که جسم مادی برای انگیختن گونه‌ای تصورات در ما داراست ــ تصورات رنگ، بو، مزه، یا صوت. اکنون تصوراتمان را از شکل، سختی، یا حرکت در یک‌سو (تصوراتمان از کیفیات نخستین)، و تصوراتمان را از رنگ، مزه، یا صوت در سویی دیگر (تصوراتمان از کیفیات دومین) درنظر گیریم. به‌زعم لاک، فرق مهمی را می‌یابیم. تصورات گونهٔ اول به همتایان عینیشان *می‌مانند*: تصور یک مثلث به جسم مثلث مادی می‌ماند، تصور جسم متحرک به جسم متحرک بالفعل می‌ماند. ولی گونهٔ دوم تصورات به هیچ چیز عینی نمی‌مانند؛ زیرا همتایان عینیشان فقط به حیث توان یا استعداد وجود دارند. بدین منوال شکل، سختی، حرکت عینی‌اند و به جسم مدرَک ما، حتی هنگامی که ادراکش نمی‌کنیم، تعلق دارند. اما رنگ، مزه، صوت عینی نیستند؛ *فقط* هنگامی به جسم تعلق می‌گیرند که جسم را ادراک می‌کنیم. یا به سخن دیگر، شکل، سختی، حرکت همچون تصورات و همچون کیفیات عینی وجود دارند؛ رنگ، مزه، صوت فقط همچون تصورات (آنگاه که حضور جسم برانگیزندهٔ آنها در ماست) و نه همچون کیفیات عینی وجود دارند. پس، کیفیات نخستین همان‌اند که لاک کیفیات «واقعی» می‌نامد، و حال آنکه کیفیات دومین صرفاً توانهایی‌اند که جسم داراست و به یاری آنها تصوراتی را برمی‌انگیزد که ما *فرض می‌گیریم* که همان مرتبهٔ تصوراتِ کیفیات نخستین را دارند. شکل، سختی، حرکت کیفیاتی مکانیکی و پذیرای اندازه‌گیری کمّی‌اند. رنگ، مزه، صوت «کیفیات محسوس»اند که (به منزلهٔ تصورات) تنها هنگامی وجود دارند که اشیا به ادراک ما درآیند. جسمی چهارگوش و مکانگیر است، خواه ادراکش کنیم خواه نه. ولی جسمی *فقط آن‌گاه* (هرچند نه «صرفاً به آن سبب») سرخ یا شیرین است که احساسش می‌کنیم. چهارگوشی عینی است، سرخی وابسته به حس بینایی است. تصور ما از چهارگوشی نسخهٔ[23] آن است؛ تصورمان از سرخی چیزی (توانی) را بازمی‌نماید ولی نسخهٔ هیچ‌چیز نیست.

مفهوم جوهر. لاک خود را ناگزیر از آن دید که این پرسش را بازجوید: «چگونه است که می‌توانیم شیئی مادی را همچون هستی یگانه‌ای ــ به منزلهٔ یک صندلی، یک ستاره، یک انسان ــ

19. Robert Boyle 20. primary qualities 21. secondary qualities 22. powers 23. copy

ادراک کنیم و نه همچون صرفاً انبوهی نابسامان و ناهمگن از کیفیات سختی، سرخی، نرمی و جز آن؟» او حجت انگیخت که کیفیات یک شیء همهٔ آن چیزهایی نیستند که در ساختنش به‌کار می‌آیند. باید چیزی باشد که، گویی، کیفیات را به هم استوار نگه‌می‌دارد؛ چیزی که کیفیات بدان به‌پایند. این را او جوهر شیء نام نهاد. این همان «اسطقس»[24] کیفیات است. زیرا صرفاً چهارگوشی، سختی، و حرکت وجود نتواند داشت؛ باید چیزی باشد که چهارگوشی *دارد*، که سخت *است*، که حرکت را *می‌کند*. باید چیزی باشد که کیفیات، کیفیات آن‌اند. این جوهر ممکن نیست که خودش صرفاً مجموعه‌ای از کیفیات باشد. زیرا اگر چنین بود، این کیفیات ناگزیر از داشتن اسطقسی بودند که به آن تعلق یابند؛ اگر این به نوبهٔ خود جز کیفیات نبود، اسطقس دیگری لازم می‌آمد. و این تسلسل نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد، و، بر پایهٔ نظر لاک، به‌طور کلی اختلاط جوهر با کیفیات محول به محال می‌شود[25]. همچنان که صفات بدون موصوف نداریم، کیفیات بدون اسطقس نیز ناممکن‌اند. جوهر برخلاف کیفیت نخستین مستقیماً به ادراک درنمی‌آید؛ و در واقع درباره‌اش چیزی بیش از این نتوان گفت که باید همچو چیزی باشد. چیستیش برما دانسته نیست.

به عقیدهٔ لاک ما نه همان باید جوهر مادی بلکه جوهر روحانی[26] را نیز مفروض بداریم. فعالیتهای ذهنی ادراک، یادآوری، انتزاع، یا تخیل نمی‌توانند به خودی‌خود رخ دهند: باید چیزی باشد که کار تخیل و ادراک را می‌کند، «خود»ی[27] یا نفسی. مفهوم جوهر مفهومی است که از دیرباز نزد فیلسوفان بسیاری جلوه‌گر است. خواننده‌ای که به مطالعهٔ مصنفات اندیشمندانی مانند دکارت و لاک ادامه می‌دهد، پی می‌برد که تفاوتهای ظریف در پرداخت آنها به این مفهوم، مفتاحی برای آرای هر کدام دربارهٔ بسیاری از مسائل فلسفی فراهم می‌آورند. و اگر او تاریخ فلسفه را همچون یک کل بررسد، می‌بیند که تطور[28] (یا انحطاط[29]، بسته به موردش) این مفهوم و مفاهیم فراوان دیگر موضوعی است به همان اندازه دلفریب که از حیث عقلی، ارزشمند.

دلالتهای ضمنی دوگانه انگاری لاک. دوگانه‌انگاری لاک نمودار تباینی است میان ذهن شناسنده و جهانی که ذهن سعی در شناختنش دارد و نتیجهٔ حاصل، جدایی پیوستگی ناپذیر این دوست. ذهن با پوششی از تصورات عایق می‌گردد و تصورات تنها چیزهایی‌اند که ذهن بی‌واسطه تجربه‌شان می‌کند. لاک بر آن بود که ما البته از جهان مادی شناخت داریم ــ یا جهان «بیرونی»، آن‌سان که تحت تاثیر آشکار لاک در شیوهٔ سخن گفتنمان معروف شده است، جهان چیزهای «بیرون ما». لاک شناخت واقعی را به سازگاری تصورات ما با چیزها تعریف می‌کند. ولی ضعف این

24. substratum 25. reduces to absurdity 26. spiritual 27. self
28. evolution 29. devolution

نظر در دم از این پرسش معلوم می‌شود: «چگونه می‌توان تعیین کرد که آیا تصورات ما با اعیان یا موضوعاتشان سازگاراند چنانچه این تصورات خودشان تنها راه شناختن اشیایند؟» قیاسشان مستلزم آن است که دست‌کم گاهی بتوانیم اشیا را مستقیماً و نه به شیوه‌ای بازنماینده ادراک کنیم. این دوگانه‌انگاری بناچار کارش به صورت سترونی از شکاکیت می‌کشد. زیرا اگر شناخت چیزی است که به واقعیتی در پشت نمود راجع است، این پرسش پیش می‌آید: «چگونه می‌توان یقین داشت که جهان واقعی را می‌شناسیم؟» شاید هر عقیده‌ای که داریم فقط بر جهان نمود انطباق می‌یابد. بحثمان دربارهٔ شناخت در بخش ۲ می‌بایست نشان داده باشد که در برابر تمام مسئلهٔ شناخت، پرسش آنکه آیا شناختِ چیزی «واقعی» است یا نه بی‌ربط است. پاسخ این پرسش هرچه باشد، بر شناخت بالفعلی که داریم تاثیری نمی‌گذارد. آنچه نظریه‌هایمان از عهدهٔ پیشگوییش برمی‌آیند، پیشگویی‌پذیر می‌ماند. شناخت امری مربوط به تحقیق‌ورزی است، نه آنکه آیا گواهی که به کار تحقیق‌ورزی می‌آید «واقعی» است یا نه. تحقیق‌ورزی درون حوزهٔ تجربه روی می‌دهد؛ این نکته که این تجربه، «جهان واقعی» است یا آنکه پوششی از تصورات است اهمیت ندارد. دوگانه‌انگاری لاك، که به دریافتی از شناخت بر پایهٔ رهیافتی تصنعی می‌انجامد، به شکاکیتی همان‌قدر تصنعی راه می‌برد.

نقطهٔ عزیمت بارکلی. جرج بارکلی، خلف لاك در قرن هجدهم، دلالتهای ناساز نظر لاك را دریافت. شکاکیتی که این نظر موجه می‌ساخت نه فقط می‌توانست بپرسد: «چگونه بدانیم که تصوراتمان با جهان واقعی مطابق درمی‌آیند؟» بلکه در واقع: «چگونه می‌توان مطمئن بود که جهانی ورای جهان تصورات هست؟» زیرا نمی‌توانیم از پوشش تصوراتمان بیرون برویم. یك راه‌حل این دشواریها آن است که در تمام نظریهٔ لاك تجدیدنظر بکنیم، این‌گونه که از تصورات به شیوه‌ای که او حاصلشان می‌کرد، یعنی همچون واقعیتی میانجی میان ذهن و جهان بیرونی، چشم بپوشیم؛ جهان تجربه («تصورات» لاك) و جهان طبیعت («جهان بیرونی» لاك) را نه مجزا بر شیوه‌ای دوگانه‌انگارانه بلکه همچون کلی بهم وابسته تصور کنیم. این نکته را در فصل ۱۶ پیش خواهیم نهاد. ولی این راه‌حل، راه‌حل بارکلی نیست. آنچه بارکلی زائد می‌دانست، تصورات نبود بلکه مفهوم واقعیتی مادی در پشت تصورات بود. زیرا تصورات یا نمودها آشکارا نزد ما حاضراند. به اعتقاد او، پرسش شایسته این است: «چرا فرض بینگاریم که تصورات اصلاً چیز دیگری را *بازمی‌نمایند*، چون هرگز با چیزی جز تصورات آشنایی نداریم؟»

لاك خودش چنین ایرادی را پیش‌بینی کرده، و (با بیان خویش) تا اندازه‌ای درباره‌اش سخن گفته بود. او اذعان داشت که هرگز نمی‌توان یقین کرد که اشیای مادی وجود دارند. ولی مجوز ما در این باور (۱) درست همین واقعیت است که ما تصوراتی داریم، زیرا اگر فرض بگیریم که تصورات چیزی را بازنمی‌نمایند نمی‌توان چگونگی پیداییشان را در ذهنهایمان توضیح دهیم؛ و (۲)

دیگر این واقعیت که ما بسا که نمی‌توانیم از داشتن تصورات بپرهیزیم. نمی‌توانیم آنچه را که بر ذهنهایمان پیدا می‌آیند به خواست خویش نیست یا هست کنیم، و از این واقعیت ناگزیر چنین برمی‌آید که شیئی بیرونی هست که اندامهای حسیمان را به کارکردن وامی‌دارد.

تصورباوری بارکلی. اگر همانند بارکلی بگوییم که تصوراتِ درون ذهنهایمان وجود دارند و بس، این مقصود را خواسته‌ایم که هرآنچه وجود دارد، تنها هنگامی وجود دارد که به تصور یا اندیشه درآید. زیرا چنانکه لاك گفت، تصورات فقط در ذهنی وجود توانند داشت. در طی تاریخ، آن آرایی که بر ذهن یا وابستگان ذهن (تصورات) همچون یگانه واقعیت کلی تکیه می‌کنند، آرای *تصورباورانه*[30] (یا روح‌باورانه[31]، یا ذهن باورانه[32]) نام گرفته‌اند. تصور باوری[33] بارکلی یکی از صورتهای مختلف تصورباوری است. بنیانگذارش برآن بود که عقل سلیم برخلاف پندار عامه مؤید این نظر نیست که مدرَکات به استقلال از آگاهی وجود دارند. به عکس، عقل سلیم این گواهی را می‌دهد که مدرَکات هنگامی وجود دارند که بر آنها آگاهیم (یعنی، هنگامی که دارای تصوراتیم) و گواهی نمی‌دهد که در هیچ زمان دیگری وجود دارند. بارکلی نظرش را در این اصل خلاصه کرد: «وجود داشتن عبارت از مدرَك شدن است»[34]— هستی هر چیز در مدرَك شدن آن است، یعنی، در بودنش به صورت تصوری در ذهن. باری، باورداشتن به آیین بارکلی لازم نمی‌آورد که هستی چیزی را تنها با تصورات یك‌وجه فکر ــ یعنی ادراك ــ یکسان بگیریم، بلکه (با گستردن نظریه‌اش) می‌توان الفاظ کلیتر «آگاهی»، «فکر»، یا «تجربه» را جایگزین کنیم.

پیش‌فرض بنیادین نظریهٔ بارکلی. تصورباوری بارکلی بر پایهٔ این رأی استوار است ــ ما ربط آن را کمی بعد خواهیم دید ــ که هنگامی که تصوری از چیزی داریم (خواه در ادراك خواه جز آن) این چیز خاصی است که نزد ذهنمان حضور دارد. صرفاً «خانه» نیست که ادراك می‌کنیم، خانه‌ای سرخ، چهارگوش و کوتاه است. و در تخیل کردن خانه، تصویر خاص خانه‌ای را تخیل می‌کنیم و نه «خانه» به‌طور مجرد. براستی، اندیشیدن بدون اندیشیدن دربارهٔ چیزی مشخص و مخیل ممکن نیست، چیزی که بتوانیم به‌وجه محسوس برای خود بازنماییم. و چیزی که درباره‌اش نتوان اندیشید نمی‌توان درباره‌اش سخن گفت بی‌آنکه به لفاظی محض نپرداخت. به کلام خود بارکلی، نمی‌توان «تصورات مجرد» حاصل کرد. تصورات اگر احساسات فعلی نباشند باری خصلت احساسی دارند. خواننده در اینجا نظریه‌ای را که احساس‌باوری نامیدیم بازمی‌شناسد (قیاس کنید با فصل ۷، بخش ۲). احساس‌باوری تمام تجربه و لذا تمام شناخت را با ادراك حسی و تخیل حسی یکسان می‌انگارد. هر تصوری که داریم یا حاصل می‌کنیم باید صورتی مخیل یا صورتی ذهنی[35]

30. idealistic 31. spiritualistic 32. mentalistic 33. idealism
34. Esse est percipi (to be is to be perceived) 35. image

(بصری، سمعی، و جز آن) باشد، چیزی که با واسطه‌ای حسی بازنمایاندنی باشد. احساس باوری بارکلی، مانند همهٔ احساس باوری‌ها، متضمن نام‌انگاری است؛ و بدین‌سان می‌بینیم که نظری ضد ماده‌باوری می‌تواند همان اندازه ــ اگرنه مؤکدتر ــ نام‌انگارانه باشد. (اما نام‌انگاری بضرورت متضمن احساس‌باوری نیست.)

برهان اول: تصورناپذیری امر تجربه نشده. ساده‌ترین و شاملترین برهان بر تصورباوری بارکلی آن است که هرگز *نمی‌توان چیزی را به تصور آورد* که مستقل از آگاهی یا تفکر ما وجود داشته باشد. زیرا همان فعل حصول تصور، آن چیز را موضوع اندیشه، یعنی یك تصور می‌گرداند. چندان که ممکن نیست که چیزی جز تصورات را صورت بندیم، و تصورات نمی‌توانند جدا از ذهنی وجود داشته باشند. یا به تعبیر دیگر: هر چیز باید عینی باشد که درون تجربه قرار می‌گیرد، و جدا از آن وجود نتواند داشت. زیرا بکوشید تا وجود جداگانه‌اش را به تصور درآورید. خود همین کوشش بخشی از تجربهٔ آگاهانه است. گویی نمی‌توانیم از تجربه‌مان بیرون برویم. بدین‌قرار، حصول تصور چیزی تجربه نشده، متضمن تناقض است. به این می‌ماند که بگوییم چیزی را تصور می‌کنیم که تصور نمی‌کنیم. می‌شود *گفت* که شیئی ممکن است به استقلال از آگاهی وجود داشته باشد ــ یعنی می‌شود، اگر بخواهیم لفظ‌پردازی کنیم. ولی بدان وسیله آن شیء را تصور نمی‌کنیم. چون اندیشیدن چیزی در حکم اندیشیدن آن برحسب کیفیات حسی خاصی است؛ و لذا نمی‌توان چیزی را *اندیشید* که بیرون اندیشه وجود دارد.

برهان دوم: فهم‌ناپذیری جوهر مادی. بارکلی می‌پرسد که لاك از «جوهر» (یا به نامی که بارکلی می‌گذارد، «ماده») شیئی که از مجموع کیفیاتش ممتاز باشد چه اراده می‌کرده است؟ تصور جوهر ویژگیهای شناساننده ندارد. بنابراین ناشناختنی است، یا به سخن دقیقتر، اصلاً تصور نیست. هرآن گاه که می‌خواهیم شیئی را به‌تصور آوریم، می‌بینیم که می‌توانیم تنها برحسب کیفیاتش با کفایت کامل چنین کنیم، به‌نحوی که لفظ «جوهر» زائد و میان تهی می‌نماید.

برهان سوم: جدایی‌ناپذیری کیفیات نخستین و دومین. لاك تصدیق داشت که کیفیات محسوس شیء، چون رنگ و مزه، یا صوت، جدا از ادراك وجود ندارند. بارکلی می‌گوید که کیفیات به‌اصلاح نخستین نیز برهمین سان‌اند. بکوشید شیئی را تصور کنید که مکانگیر ولیکن بی‌رنگ است. این امر امکان ندارد، با این همه مقتضای نظری است که می‌گوید کیفیات نخستین به استقلال وجود دارند و حال آنکه کیفیات محسوس (که لاك «تصورات کیفیات دومین» می‌نامید) وجود ندارند. تنها نتیجه‌ای که می‌گیریم آن است که کیفیات نخستین هم فقط تصورات‌اند. زیرا، از آنجا که کیفیات محسوس وجودی مستقل از ذهن ندارند، و از آن‌رو که کیفیات نخستین را نمی‌توان چنان به تصور آورد که جدا از کیفیات محسوس وجود داشته باشند، و به آن سبب که یك «شیء» از چیزی بیش از کیفیات نخستین و دومین ساخته نشده است (قیاس کنید با برهان قبلی)، پس تمام

شیء بناچار ذهنی، یا یك تصور (یا مجموعه‌ای از تصورات) است. به موجب این نتیجه‌گیری، دیگر نباید الفاظ «محسوس» و «نخستین» را به‌کار بریم. همهٔ کیفیات، کیفیات محسوس (تصورات) هستند؛ هیچ تصوری به چیزی «بیرون» ذهن ماننده نیست.

برهان چهارم: گسستگی دوگانه انگاری. گونه‌ای از هستی، یعنی ماده، را یکسره ناهمانند با ذهن و تصورات آن مفروض داشتن، همچنان است که گسستگی و انفصالی را برقرار داریم، و تبیین علمی کاملی را دربارهٔ جهان ناممکن گردانیم. زیرا ذهن چگونه یارای آن دارد که چیزی یکسره ناهمانند با خود را «بشناسد»؟ تنها فرضیهٔ راست‌نما در این‌باره آن است که فقط تصورات موضوع شناخت‌اند. فهم‌پذیر است که بگوییم ذهن عینی را که همچنین خصلتی ذهنی دارد می‌شناسد؛ فهم‌ناپذیر است که بپنداریم ذهن چیزی را که با آن هیچ‌وجه همانندی ندارد می‌شناسد.

پاسخ به ایرادهای پیشبینی شده. بارکلی به‌دقت و تفصیل دربارهٔ دیدگاهش ژرف اندیشید، و بر ایرادهای ممکن واقف بود. (۱) ایراد اول آن است که اگر وجودی جدا از آگاهی نیست، پس تمام گیتی چیزی نمی‌گردد جز مجموع تصوراتی که من، در مقام یك فرد، دارم. اگر نمی‌توانم چیزی را به تصور درآورم که مستقل از تجربهٔ من وجود دارد، پس هرآنچه وجود دارد بناچار همچون بخشی از آن تجربه وجود دارد. فقط من (یك ذهن یا نفس) و تصوراتم وجود داریم، و هنگامی که من از آگاه بودن بازایستم، دیگر هیچ‌چیز وجود ندارد. این نظر به‌نام *خودباوری*[36] یا ذهن‌باوری افراطی مشهور است. بر وفق این نظر، نه همان «چیزها» بلکه آدمیان نیز تا آنجا وجود دارند که توسط من به تصور یا تخیل درمی‌آیند، زیرا من آنها را فقط همچون موضوعات ادراك یعنی همچون تصورات می‌شناسم. بارکلی برای پرهیز از خودباوری می‌گوید که نه یك ذهن بلکه ذهنهای بسیاری وجود دارند، و هر کدام دارای تصورات خویش‌اند؛ چندان که چون من از ادراك بازایستم، ذهنهای دیگر به کار ادراك ادامه می‌دهند. بالاتر از همه، ذهن یعنی علم خدا هست. آنچه «طبیعت» یا «گیتی» می‌نامیم، صرفاً مجموع تجربهٔ خداست. حتی اگر ذهنهای آدمی همه از آگاه بودن بازایستند، طبیعت به منزلهٔ دستهٔ تصورات خدا همچنان به‌طور عینی وجود خواهد داشت. برحسب تجربهٔ خدا می‌توان تجربهٔ خودمان را تبیین کنیم. زیرا هنگامی که ادراك می‌کنیم، یا تصوراتی داریم، مراد این است که از تجربهٔ خدا بهره‌مندیم.

(۲) حجت می‌آورند که اگر شیئی جز به صورت تصور وجود نداشته باشد، قادریم هرچه را که دلمان خواست به منزلهٔ موضوع ادراك اراده کنیم، و حال آنکه واقع امر آن است که چیزهای بسیاری ــ در واقع بخش بیشتر محیطمان ــ را بی‌اختیار خویش ادراك می‌کنیم. به سخن دیگر، اگر همه چیز وابستهٔ ذهن است، چرا ذهن این اندازه درمانده است؟ چرا تصورات ذهن را برایش

36. solipsism

فراهم می‌کنند؟ پاسخ را می‌توان از نکتهٔ پیشین استنتاج کرد. طبیعت یا تجربهٔ خدا، ساخت یا سامانی دارد. ما اگر آگاه نمی‌بودیم، نمی‌توانستیم دارای تصورات باشیم؛ ولی هنگامی که داریم، تصوراتمان را ساخت تجربهٔ الهی که از آن بهره‌مندیم معین می‌دارد.

(۳) چه بسا حجت آورند که نظریهٔ بارکلی جهان واقعی را آن‌سان که به شناخت ما درمی‌آید نابود می‌کند یا دست کم حق آن را نمی‌گزارد. ولی بارکلی پامی‌فشرد که آنچه او انکار می‌کند *مادیت* جهان تجربه شده است نه *واقعیت* آن. برعکس، او نظریه‌اش را همچون تنها نظریهٔ هماهنگ دربارهٔ این واقعیت پیش‌نهاده است. «سؤال... این نیست که آیا چیزها وجودی *واقعی* بیرون ذهن این یا آن شخص دارند، بلکه آن است که آیا چیزها وجودی *مطلق*، متمایز از آنچه به ادراک خدا درآید، و بیرون همهٔ ذهنها دارند.»[۳۷]

نقد. خلط «تصور کردن» با «تخیل کردن». همچنان که دیدیم، منظور بارکلی بر این معنی که ناممکن است شیئی تجربه نشده را به تصور درآورد، تفسیر احساس باورانهٔ اندیشه را بازمی‌تاباند. خطای احساس باوریش در این است که از تمیز میان *تخیل کردن* و *تصور کردن* فرومی‌ماند، و لفظ دومی را با معنای اولی به کار می‌برد. راست است که نمی‌توان صورتی مخیل از چیزی به تجربه درنیامده داشت، به این معنی که داشتن صورتی مخیل به خودی خود وجهی از تجربه کردن است. ولی این به هیچ‌رو با تصور کردن شیء یکسان نیست. نمی‌توان صورتی مخیل از کثیرالاضلاع منظمی با یك میلیارد ضلع داشت؛ توان تجسم تخیلی ما کمتر از آن است که از عهدهٔ این کار برآید. با این همه، بیقین می‌توانیم آن کثیرالاضلاع را *تصور کنیم*. زیرا تصور کردن چیزی یعنی تعریف کردن خواص آن چیز بدون افتادن در تناقض. اگر میان تخیل و تصور تمایزی نبود، و اگر دومی بیشتر از اولی معنایی نمی‌داد، اندیشهٔ آدمی دامنه‌اش بسیار محدودتر از آن بود که در واقع هست. فیزیك به سایهٔ خودش محول می‌گشت، و ریاضیات تقریباً ناممکن می‌شد، چرا که در این هر دو علم مقدار تفکر تجریدی بسیار زیاد است. همینکه قائل به تمایز میان تخیل و تصور شویم، می‌بینیم که اصلاً تناقض‌آمیز نیست که وجود چیز نامدرَکی را فرض انگاریم. و همچنین می‌بینیم که برهان بارکلی در این باره که کیفیات نخستین جدا از کیفیات محسوس تصورناپذیرند، درهم می‌ریزد. براستی نمی‌توان شیئی را در مکان بدون داشتن رنگی در خیال مجسم کرد. ولی این فرض متناقض نیست که شیئی ممتد است و با این همه کیفیاتی ندارد که اگر با نور و با چشم همکنشی داشت دارا می‌بود.

قیاس ذوحدین: ناهمسازی یا خودباوری. آیا بارکلی می‌تواند از خودباوری بپرهیزد و در عین حال به مفروضات بنیادینش وفادار بماند؟ اگر چیزی جدا از آگاهی وجود نتواند داشت، چگونه

۳۷. از سومین سه گفت و شنود میان هیلاس و فیلونوس.

روح‌های دیگر و خدا جدا از آگاهی من وجود توانند داشت؟ چه محملی استثنای آنها را از این قاعدهٔ تصورباورانه موجه می‌دارد؟ ولی بدتر از اینها، بنابر رأی بارکلی، من چه *دلیلی* بر این فرض دارم که روح‌های دیگری و روحی خدایی (به تمایز از تصوری دربارهٔ جسمهای دیگر) هستند؟ آیا «تصور»ی از «روح» دیگری دارم؟ بارکلی اذعان دارد که نمی‌توان صورتی مخیل از روح دیگر یا از خدا داشت، ولی می‌گوید که می‌توان «صورتی معقول»[۳۸] از آنها حاصل کرد. اما این لفظ «صورت معقول» نه فقط مبهم است، بلکه پیش آوردنش با احساس باوری بنیادین بارکلی ناهمسازی دارد که بنابر آن، هیچ تصور (یا مفهوم) مجردی در میان نیست و تصورات همه صورتهای ذهنی محسوس‌اند. بدین‌سان بارکلی در دو شق نامطلوب این قیاس ذوحدین[۳۹] گرفتار می‌آید: اگر فقط «من»، همچون روحی، وجود داشته باشم، نمی‌توانم از خودباوری فراتر روم ــ نظری که یکسره گزافه‌آمیز است؛ با این همه اگر، برای پرهیزجستن از این وجه، وجود ذهنهای دیگر و ذهن یا علم خدا را مفروض بگیریم، همان ایرادی دربارهٔشان صادق است که در باب چیزهای مادی راست می‌آید، یعنی امر نامدرَك وجودش تصورناپذیر است. یا خودباوری یا فداکردن مبداءِ «وجود داشتن عبارت از مدرَك شدن است» پرهیزناپذیر می‌نماید.

نازایی علمی فرضیهٔ بارکلی. از نکات ارزشمندی که از تحلیل بارکلی پدید می‌آید یکی آن است که هرگز نمی‌توان یقین مطلق داشت که اشیا هنگامی که ادراکشان نمی‌کنیم به وجودشان ادامه می‌دهند. ولی اگر بپنداریم که این نکته فرضیهٔ بارکلی را به تحقیق می‌رساند، به خطا رفته‌ایم. هیچ فرضیه‌ای دربارهٔ امر واقع نمی‌تواند براطلاق یقینی باشد، همان‌سان که شرح مختصرمان از روش علمی بازنمود. در دریافتن حقیقت این معنی، بصیرت علمی لاك بیشتر از بصیرت علمی بارکلی جلوه‌گر است. زیرا همچنان که لاك می‌گوید، گواهی اشیای مادی که وجود مستقل دارند «هر اندازه که بخواهیم فراوان است.»[۴۰] اگرچه این فرضیه را نمی‌توان مستقیماً آزمود (زیرا مشاهدهٔ مستقیم همان ادراك است، و ما می‌خواهیم بدانیم که مدرَك نشدن شیئی چه پیامدهایی دارد)، لیکن پیشگوییهایش همیشه به تحقیق می‌رسند. همینکه با اشیا آشنا شدیم، می‌توانیم مشخص کنیم که کی و در چه اوضاعی بار دیگر مشاهده‌شان خواهیم کرد. پیشگویی توفیق‌آمیز به همین ترتیب بر بنیاد فرضیهٔ بارکلی امکان‌پذیر است ــ به‌یاری پیش آوردن مفهوم تجربهٔ خدایی و ارتباط برقرار داشتن با (یا بهره‌مندی از) آن. می‌توان تبیین کرد که چرا تصوراتمان بی‌اختیار خودمان به‌وجهی همگونه[۴۱] بر همان حال‌اند، اینطور که فرض بشمریم که خدا یا ابرذهنی[۴۲] *باعث* می‌شود که به وجهی همگونه ادراك کنیم، و حال آنکه بر پایهٔ فرضیهٔ مخالف و مرسوم این امر را با مفروض گرفتن سامانی عینی از چیزهای پیوسته تعلیل می‌کنیم. از دیدگاه عمل‌باورانه، حاصل این

38. notion 39. dilemma 40. *Essay*, IV, 11, viii. 41. uniform 42. super-mind

دو نظر هر دو یك چیز است و فرقشان تنها در لفظ است. ولی اگر چنین باشد، دریافت بارکلی جز واژگانی نامأنوس و (دست کم از برخی بارهها) دست و پاگیر چیزی به فهم علمی ما سهم نمی‌دهد.

ساده‌انگاری مفرط و تحویل‌کنندهٔ فرضیهٔ بارکلی. بارکلی در برداشتن تمایز میان «تصور» و «چیز»، در کار آن است که لفظ «تصور» را تاحدی بگستراند که بر هر دو شمول یابد. این صورتی از مغالطهٔ تحویل‌کننده است (نگاه کنید به ص ۱۸۹-۱۹۰). به رسم بارکلی، حکم کردن به اینکه چیزها «هیچ چیز جز» تصورات نیستند، یا بنابر ماده‌باوری، تصدیق آنکه تصورات «هیچ چیز جز» چیزها نیستند، به منزلهٔ ساده‌انگاری مفرط ولو به شیوه‌های مخالف است. اگر در ضمن بازجست دشواریهای دوگانه انگاری احساس کردیم که بهتر می‌توانیم با نیت ماده‌باوری (یا شاید با نیت تصورباوری بارکلی) همدلی کنیم، اکنون، در ضمن مشاهدهٔ تصنعات تحویل کنندهٔ ماده‌باوری و تصورباوری، شاید نیت کسی چون دکارت را بهتر بفهمیم که می‌خواست به یاری دوگانه انگاریش عقل سلیم را تصدیق کند و از همچو تحویلی بپرهیزد. شگفت آنکه تحویل بر قاعدهٔ بارکلی مسببش لاك است. زیرا اگر لاك به نحوی چنان پرداخته و سنجیده کاربرد «تصور» را همچون چیزی بازنماینده رواج نداده بود، و اگر آن همه گرایش نداشت که از «تصور» به منزلهٔ نوعی هستی متمایز سخن گوید، بارکلی احتمالاً به برانداختن بازنمایی به آن‌گونه روی نمی‌آورد. نقدهایی که بالا از بارکلی به‌دست دادیم، به دستگاه نظری لاك بازبسته نیستند. دوگانه انگاری شناسنده و شناخته، همانند هر دوگانه انگاری دیگر، ما را به مشکل پل زدن به روی شکافی مزاحم گرفتار می‌آورد. بارکلی فرزند بی‌پروایی لاك بود، و پیش از آنکه زاده شود از سوی پدری که سبب تولد او بود طرد گردید. برهان او در ردّ گسستگی چنانچه به اعتراضی بر دوگانه انگاری تعبیر شود، برهانی معتبر است. ولی حذف دنیای مادی تنها راه تصحیح این دوگانه انگاری نیست.

ارزش حمله به «جوهر» مادی. نقادی تصور جوهر در معنای لاکی، یکی از خدمات برجستهٔ بارکلی در حق فلسفه است. تحلیلش در اثبات این نکته کامیاب است که اگر بپرسیم آن چیست که کیفیات «دارد» در حکم آن است که قراردادی در دستور زبان گمراهمان کند. شیء، مجموع کیفیات خویش *است* که به شیوهٔ معینی سازمان یافته باشند. ایراد بارکلی به مفهوم جوهر صرفاً تعصبی پدیدآوردهٔ نام‌انگاریش نیست، زیرا در حالی که این ایراد البته از مشرب نام‌انگاری او ناشی می‌شود، بخوبی بازمی‌نماید که چگونه تاکیدی نام‌انگارانه می‌تواند معتبر باشد. اگر مقصودش را از مصطلحات احساس‌باورانهٔ آن می‌پیراستیم، و از نو تقریرش می‌کردیم، حاصلش انتقادی عمل‌باورانه و آزمایشی می‌بود از مدلول مفهوم چیزی که هویتش را نمی‌توان در تجربه تعیین کرد. این فتح باب شورش روزگار نو بر مفهوم واقعیتی ناشناختنی، بی‌گمان بر پیرس برای تقریر عمل‌باوری تأثیر کرد. دیدگاهی طبیعت باورانه، مانند آن که در فصل بعد بازخواهیم نمود، از نقد بارکلی سود می‌جوید و هنگام بحث در ماده یا دنیای مادی، این مفاهیم را برحسب‌خواصی‌معلوم ـ

داشتنی و نه همچون اسطقسی ذاتاً پوشیده تعبیر می‌کند.

نقد هیوم بر جوهر روحانی. لازم بود که بصیرت انتقادی هیوم، خلف بارکلی در زمرهٔ پیشگامان فلسفهٔ انگلیسی، دریابد که حجتهای بارکلی را در ردّ جوهر مادی می‌توان دست‌کم با قوت برابر دربارهٔ جوهر روحی، یا مفهوم یك روح بسیط و ماندگار شمول داد. بارکلی در این نظر با لاك همسخن بود که کنشهای ادراك، تخیل، و جز آن، فعالیتهای چیزی هستند که همان ذهن است؛ و هر دو همچنان به این مبداءِ دکارتی تأسی جستند که شناخت ذهن یا نفس خودمان مستقیمتر و یقینی‌تر و بنیادیتر از هر شناخت دیگری است. آنان درون‌نگری[43] را نقطهٔ عزیمت تمام پژوهش سنجیده می‌شمردند. هیوم این روش درون‌نگرانه را به محك آزمونی انتقادی زد و دریافت که این روش هیچ‌گونه هستی یا ذهن جوهری را آشکار نمی‌گرداند. برای بیان رأی او هیچ‌چیز شایسته‌تر از کلام خودش نیست.

> برخی فیلسوفان بر این پندارند که ما هر دم از آنچه خود یا *نفس* خویشتن می‌نامیم نیك آگاهیم؛ که وجود و دوام وجودش را احساس می‌کنیم؛ و ورای گواهی برهان، هم از هویت[44] کامل و هم از بساطتش یقین داریم.... من که هرگاه به کنه درون آنچه خودم می‌نامم می‌روم، همیشه به ادراك خاصی چون ادراك گرمی یا سردی، روشنی یا تیرگی، مهر یا کین، درد یا لذت برمی‌خورم. من هرگز هیچ‌گاه خودم را بدون ادراك نمی‌یابم، و هرگز نمی‌توانم جز ادراك چیزی را مشاهده کنم. هنگامی که ادراکاتم چندگاهی مثلاً به توسط خوابی گران از من گرفته شوند، در آن مدت از خودم بی‌خبرم، و براستی می‌توان گفت که وجود ندارم.... [ذهن یا خود] جز بسته‌ای یا مجموعه‌ای از ادراکات گوناگون نیست که با شتابی تصورناپذیر درپی هم فرامی‌آیند، و در سیلان و جنبش دایم‌اند.... ذهن گونه‌ای تئاتر است که در آن ادراکات چندگانه پیاپی پیدا می‌آیند، می‌گذرند، بازمی‌گذرند، آرام آرام می‌روند و در تنوعی بی‌نهایت از احوال و مواقع به هم می‌آمیزند.... تشبیه تئاتر نباید ما را گمراه کند. فقط ادراکات پیاپی‌اند که ذهن را می‌سازند....[45]

تحلیل هیوم جویای آن است که تجربه‌باوری همسازتری را تقریر کند. تصور جوهرناشناختنی همچنان که به لحاظ مادی هیچ محمل تجربی ندارد، به لحاظ روحی نیز بدون همچو محملی است.

فیلسوفان آغاز به سازش یافتن با این مبدأ می‌گذارند که ما تصوری از جوهر بیرونی به تمایز از تصورات کیفیات جزئی نداریم. این مبدأ باید راه را برای مبدائی همسان دربارهٔ

43. introspection 44. identity 45. *A Treatise of Human Nature*, Bk. I, Pt. 4. Sec. 6.

ذهن هموار کند که از آن هیچ تصوری ممتاز از ادراکات جزئی نداریم.[46]

مشرب تصورباورانه نزد کانت. در فلسفهٔ کانت مصداقی آموزنده از دیدگاهی می‌یابیم که در چهارچوب رهیافتی اصیل در طلب آن است که از کار کسانی چون آنان که نام بردیم سود برگیرد. نزد کانت (بنابر تفسیر متعارف آیین او) جهانی واقعی و براطلاق مستقل از ذهنهای آدمی وجود دارد. کانت با این آیین، قول بارکلی را مردود می‌شمرد. ولی جهان واقعی به‌سانی که «در نفس خود» است به شناخت ما درنمی‌آید. همهٔ آنچه ما می‌توانیم بشناسیم، جهانی است که هنگامی که جهان واقعی، ماشین ساختن یا سامان بخشیدن ما را به کار می‌اندازد آفریده می‌شود. حاصل این ساختن همان است که «تجربه» می‌نامیم. جهان واقعی برای شناسنده *مادهٔ* تجربه را تهیه می‌کند ــ چیزی جز خود او که احساسات خام و سازمان نیافته‌ای چون احساس بینایی، بساوایی، و مانند آن را در او برمی‌انگیزد ــ و شناسنده برای تجربه *صورت* یا *قالب* را فراهم می‌آورد، و بدون این صورت تجربه، تجربه نیست. ما نمی‌توانیم «چیزهای در خود»[47] را تجربه کنیم. این نکته از همان معنای «تجربه» برمی‌آید. فقط هنگامی می‌توانیم تجربه کنیم که به مادهٔ سازمان نیافته یا بی‌صورت حس، سازمانها یا قالبهایی که *لازمهٔ* سامان دادن یا «حکم کردن» اند ببخشیم. کانت می‌گوید چنان است که انگار با عینك آبی رنگی چسبیده به چشمهایمان زاده‌ایم. حق نداریم بگوییم که چیزها در واقع یا در نفس خود آبی‌رنگ‌اند؛ با این همه، برای دیدن چیزها (یك صورت تجربه) باید آنها را آبی رنگ ببینیم. آبی‌رنگی شرط لازم دیدن می‌شود. بر این قیاس، صورتهایی که شناسنده می‌دهد ــ مکان، زمان، نسبت علت ـ معلول ــ شرطهای لازم تجربه و فهم‌اند. در آیین کانت، جوهر یکی از صورتهایی می‌گردد که حکم[48]، به یاری آنها داده‌هایش را سازمان می‌بخشد. در حالی که لاك فرض چیزی ناشناختنی را بایسته می‌دانست که کیفیات را در وحدتی به‌هم نگه دارد، کانت جوهر را به صورتی از سامان مبدل می‌گرداند، چون یکی از شرطهای تجربه آن است که کیفیات در این یا آن سامان همزیستی داشته باشند.

«پدیده‌ها» و «ذوات». بدین‌سان ما تنها آنچه را که می‌توانیم تجربه کنیم می‌شناسیم، و آنچه را که می‌توانیم تجربه کنیم با شرطهایی تعین می‌پذیرد که فراگرد شناخت به مثابهٔ حدود و امکانات روا می‌دارد. کانت جهان چیزهای تجربه کردنی را جهان *پدیده‌ها*[49] یا *نمودها*[50] نام می‌گذارد. جهان واقعی یا ناشناختنی، جهان *ذوات*[51] یا «چیزهای در خود» است. کانت در ردّ نقد هیوم می‌کوشد تا مفهوم جوهر را از گزند نابودی برهاند، بر این گونه که جوهر را به شیوهٔ خاص

46. *Ibid.*, Bk. I, Pt. 4, Appendix to Sec. 6.
47. things-in- themselves
48. judgment
49. phenomena
50. appearances
51. noumena

خود تفسیر می‌کند و آن را صدق‌پذیر بر جهان پدیده‌ای[52] یا شناختنی می‌گرداند نه به رسم لاك بر جهان واقعی. بدین‌سان کانت فقط تا جایی تصورباور است که سخن بر سر جهان نمود باشد؛ ولی کانت احساس‌باور نیست زیرا به دیدهٔ او شناسنده، پذیرندهٔ منفعل شناخت نیست، بلکه دخالت فعالانه‌اش در دادن سامان و ساخت موجود به جهان شناخته جلوه‌گر است.

خدا، نفس، و نامیرندگی انسان به جهان واقعی متعلق‌اند، یعنی جهانی که موضوع ایمان است نه موضوع شناخت (نگاه کنید به فصل ۸). جهان واقعی هرچند ناشناختنی است، باری فرضی ضروری است. فقط می‌توان گفت که هست، نه آنکه چیست. اینجا گونهٔ دیگری از دوگانه انگاری را می‌بینیم که شاید بیشترینه به دوگانه انگاری لاك بماند. همچنان که جدایی تصور و چیز به دست لاك زایندهٔ بارکلی بود، تمایز مطابق ولی بسیار بارزتری که کانت میان نمود و واقعیت قائل شد، نقدهای پوزیتیویسم و عمل‌باوری را فراآورد. با این‌همه، همچنان که بارکلی پاره‌ای فرزند لاك بود، پوزیتیویسم و عمل‌باوری نیز فرزندان کانت و تا اندازه‌ای نوادگان نیاکان خود کانت، لاك و بارکلی و هیوم، بودند. اگرچه بسا غریب بنماید نظری که از نظر دیگری سرچشمه گرفته سخت‌ترین منتقد آن باشد، به اندك تأمل پی می‌بریم که این امر بسیار طبیعی است. زیرا نظر پسین از جهتی همان نظر کهنسالتر است که می‌کوشد تا دشواریها و ناهماهنگیهای پیشینش را در پرتو امکانهای تازه و نفوذهای تازه بزداید.

تصورباوری عینی. بسیاری از فیلسوفان هرچند که باور دارند که ذهن عامل غالب در عالم هستی است، کوشیده‌اند تا آن را دارای کارکرد وسیعتر و عینی‌تر از آنچه در فلسفه‌ای نظیر فلسفهٔ بارکلی می‌یابیم تصور کنند. آنان جویای مخالفت با ماده‌باوری و دوگانه انگاری ذهن- جسم و همان‌گاه خواستار تأیید و توجیه عینیت جهان بوده‌اند. بارکلی خودش *قصد نداشت* که به خودباوری یا تصورباوری ذهنی[53] بینجامد. او گیتی را مشتمل بر خدا، ذهنهای متناهی، و تصورات درون این ذهنها نقش کرد. ولی بارکلی حتی در تصورباوری مقصودش، میان ذهن و تجربهٔ آن (یا تصورات) تمایز بسیار مشخصی نهاد. طبیعت مجموع تصورات بود، به‌نحوی که طبیعت و تجربه هم معنی می‌گردیدند. با این همه طبیعت از ذهنهایی که هستیش در آنها بود ممتاز ماند، چون این ذهنها به حیث جوهری خویش که در محل انتقاد هیوم آمدند پنداشته می‌شدند. تصورباوری عینی[54] می‌کوشد تا طبیعت و ذهن را برابر هم گیرد.

انگیزش آن. سعی در یکسان گرفتن[55] ذهن و طبیعت به گونه‌ای لحاظ، هرچند بیشتر در فلسفهٔ نو چشمگیر است، از فلسفهٔ کهن ریشه می‌گیرد. ذکر دلایل عقلی چنین گونه نظری دشوار نیست. تصورباوران عینی باور دارند که تنها امر ذهنی یا روحی با زندگی و با عقل یکسان می‌گردد. و

52. phenomenal
53. subjective idealism
54. objective idealism
55. identify

بر آن‌اند که فقط برحسب مفاهیم زندگی و عقل می‌شود طبیعت را فهمید. حصول تصور طبیعت همچون امری ماشینی و مرده و عاری از غرض، برابر با تبیین ناپذیر گردانیدن آن است. زیرا آنچه یکسره بر آدمی بیگانه است، یکسره بر شیوهٔ شناخت او بیگانه است. همچنان که دیدیم، فرض دوگانه انگاری در طبیعت برای نگرشهای تصورباورانه و ماده‌باورانه نیز بر یکسان تبیین ناپذیر است. تصورباوری عینی (و براستی هرگونه تصورباوری) بسا با نگرشی کمابیش مذهبی پیوستگی دارد که با تخصیص پایگاه برابر به امر مادی و امر روحی مخالف است، و به تفسیر روحانی تمام‌عیاری راه می‌برد. تفسیر طبیعت برحسب ذهن شاید از فراطبیعت‌باوری بپرهیزد (اگرچه این معنی محل اختلاف و گفتگوست)، و با این همه ممکن است که به ارزشها مقامی عینی و مطلق بدهد. زیرا ارزشها وابسته به زندگی و ذهن‌اند، و اگر زندگی و ذهن نه تنها به انسان بلکه به طبیعت همچون یک کل تعلق نداشته باشند، حال ارزشها هم همین است. تصورباوران عینی به این شیوه می‌توانند به قانون اخلاقی، پایگاه قوانین کلی دیگر را بدهند. پیش برویم و دو نمونهٔ تاریخی از تصورباوری عینی را به اجمال شرح دهیم.

اتم‌باوری روحی: لایب‌نیتس. در قرن هفدهم گوتفرید ویلهلم لایب‌نیتس[56] (۱۶۴۶-۱۷۱۶)، همعصر لاك و نیوتن، به تفسیری روحانی از گیتی که در عین حال بتواند نوزایی علوم طبیعی را بازبتاباند، دست یازید. همچنان که دانشمندان علوم فیزیکی آن زمان متأثر از مفهوم حرکت بودند و آن را همچون تصور اصلی در تمام علم به کار می‌بردند، لایب‌نیتس نیز متأثر از مفهوم نیرو بود و می‌پنداشت که نیرو مبداء فرجامین گیتی باید باشد. لایب‌نیتس برهان می‌آورد که چون گیتی مرکب و بسیار رویه است، باید بفرجام از عناصر *بسیط* ترکیب یافته باشد، یعنی اجزائی که خودشان تقسیم یا تجزی فراتر را نمی‌پذیرند. این واحدهای غائی یا اتمها[57]، جوهر به معنایی که لاك این واژه را به کار می‌برد نیستند بلکه جوهرهایی روحانی به معنای نیروها یا واحدهای انرژی‌اند. لایب‌نیتس نام *موناد*[58] [= جوهر فرد] بر آنها نهاد. موناد ماده نیست بلکه در واقع یك دسته کار و فعالیت است، و نزد لایب‌نیتس این کار و فعالیتها عبارت از «ادراك»‌اند. فعالیتها یا ادراکات نه صرفاً همین‌اند: نیروهایی به این معنایند که استعدادی ــ استعدادی نامحدود ــ برای تغییر یافتن دارند، به عبارت دیگر توانایی بالقوه‌ای را دارایند. پس نظر لایب‌نیتس نوعی اتم‌باوری[59] است، اتم‌باوری تصورباورانه‌ای در مقابل اتم‌باوری ماده‌باورانهٔ ماده‌باوران کهن و هابز. ولیکن در این اتم‌باوری هیچ مونادی نمی‌تواند با موناد دیگر همکنشی داشته باشد، چون هر کدام یکسره ممتاز از دیگری است، و هر کدام براطلاق بسیط است. هریك «دیدگاه» متمایز و «نگرشی» یکتا به جهان است. همکنشی به چیزهای همکنش دست‌کم یك اندازه خصلت مرکب

56. Gottfried Wilhelm Leibniz 57. atoms 58. monad 59. atomism

می‌دهد، و این مایهٔ نابودی بساطت اتمی و یکتایی‌شان می‌شود. هر مونادی تنها می‌تواند فعالیت هر موناد دیگر را «آینه‌وار» بازنماید یا بازتابد. مونادها به‌منزلهٔ نیروها یا فعالیتها مکانگیر نیستند. اگرچه آفریدهٔ خدایند، جاویدان‌اند. لایب‌نیتس میان ادراك[60] و اندریافت[61] یا خودآگاهی[62] تمیز می‌نهد. هرچند همهٔ مونادها مدرك‌اند، همه مدرك خود نیستند. و این تمایز لایب‌نیتس را توانایی می‌دهد تا چیزی را تبیین و تعلیل کند که ما هنگام سخن گفتن از «جهان مادی» و «جهان انسان» تمیز می‌دهیم. در گیتی لایب‌نیتسی، مونادها سلسله‌مراتبی را پدید می‌آورند که در اوج به خدا می‌انجامد و خدا برترین موناد و ممتاز از همهٔ مونادهای دیگر است. مونادها همه فردیتهایی مجزایند، ولی کل همپیوستگی و سامان همهٔ مونادها (یعنی، ساخت گیتی) از یك «همسازی پیشین»[63] فراز می‌آید که خدا برپا کرده است.

تصور «مطلق»: هگل. بسیار متفاوت از اتم‌باوری روحی لایب‌نیتس و شکوفان در زمانهٔ رمانتیسم و ناهراسان از علم، فلسفه‌های تصورباورانهٔ پسینیان آلمانی کانت در اوایل قرن نوزدهم هستند، بویژه فیخته[64] (۱۷۶۲-۱۸۱۴)، هگل[65] (۱۷۷۰-۱۸۳۱)، و شلینگ[66] (۱۷۷۵-۱۸۵۴). فلسفهٔ هگل که از همه پرنفوذتر و دشوارتر است، در طرح کلی‌اش بسیار شگفت‌انگیز و گیرا می‌نماید. به دیدهٔ هگل، کل وجود عبارت است از شبکه‌ای یا وحدتی که هر چیزش جزئی لاینفك و لایتجزی است. ولی این وحدت یا کل ــ هگل «مطلق»[67] می‌نامدش ــ کل ثابت وایستایی نیست؛ تطوری یا تحولی یا فراگردی است. هگل با گرفتن نمودگاری از سرشت آدمی، سرشت «مطلق» را تفسیر می‌کند. بارزترین ویژگی انسان، ذهن او، یا فراگرد اندیشیدن اوست، یعنی تکاپویش درپی کسب تصورات و همواره کسب تصورات نو از راه دگرگون ساختن تصورات کهنتر. از سوی دیگر، این فراگرد آدمی فقط نقش یا بازتابی از فراگرد کلی است. مطلق، عقل یا روح کلی است؛ و فراگرد تطور یا تاریخ کلی، فراگرد روح است که می‌اندیشد، آگاهیش رو به فزونی است، و تواناییهای بالقوهٔ خویش را درمی‌یابد. این تحول، تحولی ضروری و مستمر است. همهٔ رویدادها بازنمای مراحل تحول روح‌اند. نهادهای آدمی، که مراتب عالیشان به هنر و دین و فلسفه می‌انجامند، برترین جلوه‌های ذهن مطلق و کلی‌اند. اگر فراگرد تاریخ جهان همان آگاهی افزایندهٔ روح و اگر روح تمام حقیقت است، این آگاهی باید در حد خویش، خودآگاهی باشد. تاریخ، یا گذار رویدادها، و تجربهٔ آدمی، یا اندیشه دربارهٔ این رویدادها، فقط دو رویهٔ محدود یك فراگرد کلی‌اند که به ترتیب رویه‌های عینی و ذهنی این فراگرد را بازمی‌نمایند. نزد هگل، همچنان که نزد لایب‌نیتس، مطلق یا خدا نه ممتاز از جهان بلکه همان مبدأ یا فراگرد تحول آن است. ویژگی غایت‌انگارانهٔ این

60. perception 61. apperception 62. self-consciousness
63. pre-established harmony 64. Fichte 65. Hegel 66. Schelling 67. the Absolute

نگرش آشکار است: همه‌چیز از برای غرضی، از برای تحقق بخشیدن به تواناییهای بالقوهٔ نهفته در روح مطلق رخ می‌نماید. با این همه این نگرش همچنین جبرانگارانه است: یعنی *شیوهٔ* رخداد امور از طریق قانون است. و این جبرانگاری نه همان قائل است که چیزها *بالفعل* از قانون فرمان می‌برند بلکه می‌گوید که *امکان ندارد* حال دیگری داشته باشند، گفته‌ای که با نتیجه‌گیری هیوم تناقض مستقیم دارد (بالا ص۱۸۳-۱۸۲ را نگاه کنید).

نقد؛ دشواریهای تجربی-عملی[68]. ما از نقد آرای کانت، لایب‌نیتس، و هگل خودداری ورزیده‌ایم. بهتر است این نقد را به خواننده سپاریم ــ یعنی، پس از آنکه آرای مورد بحث را دست اول بخواند؛ زیرا دستگاه‌های عمدهٔ تصورباورانه (یا نیمه تصورباورانه) آسان به شرح درنمی‌آیند، و نقد نمی‌تواند بنیاد استواری را مفروض بگیرد. ولی چند ملاحظهٔ کلی را می‌توان به دست داد. حتی شرح‌های مجملی که بالا از جهان‌بینی‌های لایب‌نیتسی و هگلی دادیم، در نمودن این نکته بر خواننده کفایت می‌کنند که آن جهان‌بینی‌ها چه خصلت عقل‌باورانهٔ کامل عیاری دارند ــ یعنی، چگونه شهود پیشینی، و، بر شالودهٔ این، تعقل و استدلال که از عالم مشاهده برتر می‌رود، در بنیاد نظرپردازیشان نهفته‌اند. بررغم ناهمسانیهای مهمی که میان این دو دستگاه هست ــ یکی اتم‌باوری، دیگری گاه موسوم به *یگانه‌انگاری*[69] ــ هر دو در این قول همداستان‌اند که ذهن یگانه «واقعیت» است. بدین‌سان هر دو تحویل‌کننده‌اند، به همان معنایی که نظر ماده‌باورانه و نظر بارکلی را تحویل کننده یافتیم، ولی در زمینه‌ای متفاوت و به درجه‌ای بسیار بیشتر. برخلاف جهان مادی که در معنای متعارفش جهانی مستقیماً مشاهده کردنی است، جهان روح که محل بحث تصورباوران عینی است، بنایی پیشینی به‌شمار می‌آید. هم دستگاه لایب‌نیتس که پیش از کانت بود و هم دستگاه هگل که پس از او آمد، در ماهیت خویش به تمایز میان نمود و واقعیت وابسته‌اند. ولی این تمایز با تمایز کانت اندکی فرق دارد. در حالیکه در آیین کانت جهان واقعی ناشناختنی است، به دیدهٔ دو تن دیگر شناخت ما از جهان واقعی ژرفتر از شناختمان از جهان تجربهٔ متعارف است. اگر خواننده تمایز پیشگفته میان دو معنای پیشینی را به یاد آورد (ص۱۶۳)، می‌بیند که پیشینی‌انگاری[70] کانت که تنها در دنیای تجربه یا «پدیده‌ها» برقرار است یکی از این معانی را بازمی‌نماید، و آن پیشینی‌انگاری که از دنیای تجربه فرامی‌رود و بر لایب‌نیتس و هگل چیره است، معنای دیگری را بازمی‌نماید.

دشواری اصلی این دستگاه‌های عقل‌باورانه، دشواری عملی است. چگونه باید به مفاهیمی مانند «موناد»، «مطلق»، و جز آن معنای تجربی داد؟ از چه جهتی تمام واقعیت به «فعالیت ادراك» یا به «خودآگاهی روح» تبدیل و تحویل می‌پذیرد؟ داده‌های علوم و تجربهٔ همگانی به چه شیوه‌ای می‌توانند برای چنین پنداشتهایی گواهی فراهم آورند؟ گاهی به این دلیل از لایب‌نیتس دفاع کرده‌اند

68. empirico-pragmatic 69. monism 70. a priorism

که پنداشت مونادها، که اتمهای نیرویند، دشوار فهم‌تر و غریبتر از مفاهیم فیزیك نوین نیست ــ مثلاً مفاهیم «الکترون» و «فوتون». ولی این دفاع بنیانش بر تفسیری نادرست از علم نوین است که آن الفاظ را برای شبکهٔ پیچیده‌ای از شیوه‌های آزمایشی و استدلالهای ریاضی به کار می‌بندد. پژوهشهای نظری لایب‌نیتس بخشی از چنین اندوختهٔ استوار پژوهش علمی نیستند. در پژوهش علمی، می‌توانیم رخدادهای فعلی را در طبیعت پیشگویی کنیم؛ در نظریهٔ لایب‌نیتس، نمی‌توانیم.

تفسیر شاعرانهٔ دستگاه‌های نظری. اگر به مسئلهٔ پیشگفته از دیدگاه دیگری بنگریم، چه‌بسا به دفاعیهٔ بسیار متفاوتی از جهان‌بینی‌های کسانی چون لایب‌نیتس و هگل راه‌جوییم. این نگرشها که چندان تخیلی می‌نمایند که گاهی به مرز موهومات می‌رسند، ذاتاً فرقی با بینش شاعرانه ندارند. آنها وسایل بیانی کسانی‌اند که به دست و پنجه نرم کردن با مسائل مفصل اخلاقی، تاریخی، و علمی خوگرفته‌اند. اعتبارشان در هیچ ارزش توصیفی یا تبیینی نیست، زیرا دست‌کم به معنای متعارف تحقیق تجربی نمی‌پذیرند و همهٔ آنچنان طرح‌ها با هم فرق بسیار دارند، بلکه اعتبارشان در امکانها و بصیرتهای تخیلی است که به رویمان می‌گشایند. اگر به این شیوه تفسیر شوند، با هم معارضه ندارند بلکه مکمل همدیگرند، به طرزی که آثار شعرا چنین‌اند. بی‌گمان راست است که سازندگانشان قصد همچو تفسیری را نداشتند، و اگر آثارشان را بتفصیل بخوانیم قدر ارزش مقصودشان را بیشتر می‌شناسیم. ولی نیت فیلسوف همواره رأی تاریخ نیست.

همچنان که در بخش ۱ دیدیم، تفسیری از این‌گونه را می‌شود نه فقط برای فیلسوفانی مانند لایب‌نیتس و هگل بلکه برای همهٔ فلسفهٔ نظری ارائه داد. شایسته است که خواننده همان‌طوز که به مطالعهٔ فلسفه ادامه می‌دهد، در این نکته باریك‌بین شود. ولی نکتهٔ دیگری هست که سزاست در یاد نگه‌دارد؛ بدین معنی که آنجا که فلسفهٔ نظری دارای ارزش شاعرانه است، چنین برنمی‌آید که از حیث تفسیری شامل از تجربهٔ آدمی در همهٔ رویه‌هایش دارای ارزش علمی نیز نباشد. حقیقت آن است که نه هر نظریهٔ فلسفهٔ نظری می‌تواند ارزش شناختی (یا تفسیری) همچند داشته باشد. ولی نظریه‌های یك علم خاص هم چه بسا با یکدیگر در تعارض بیفتند. و همچنان که سیر تحولی اندیشهٔ علمی آشکار کرده است که دیدگاه‌های متعارض اغلب وجوه مشترکشان بیشتر از آن بود که در آغاز می‌پنداشتند، سیر تحولی اندیشهٔ فلسفی نیز آشکارکنندهٔ مغزی است که درون پوستهٔ متباین‌ترین نگرشها جای دارد و دربارهٔ وجودش هرگز برخطا نتوان بود.

فصل ۱۶

برداشت وسیعتر از طبیعت

بویژه در طی نیم‌قرن گذشته، فیلسوفان در کارپروردن نگرشی بوده‌اند که می‌خواهد تا با نقادی دیدگاه‌های تاریخی عمده و با استخراج عناصر ارزشمند از آنها سود جوید.

طبیعت‌باوری مادی و انتقادی. این چهارچوب تفسیر که می‌توان نام *طبیعت‌باوری انتقادی*[1] بر آن نهاد، و *صورتهای مختلف بسیار* به خود می‌گیرد، از حیث تاریخی زادهٔ هم ماده‌باوری و هم منتقدان تصورباور آن است. طبیعت‌باوری انتقادی بیش از همه از فرضیهٔ وجود یك فراطبیعت می‌پرهیزد، ولی برداشتش از طبیعت بسیار فراختر و بسیار فراگیرتر از برداشت ماده‌باوری‌است: برای بسیاری از مضامین فلسفهٔ تصورباورانه پایگاهی طبیعی می‌یابد. مفاهیم ماده و حرکت را برای فلسفهٔ نظری سخت نابسنده و نارسا می‌انگارد. با تصورباوری از جهت اشاره به ذهن همچون واقعیتی مهم همسخن است؛ ولی ذهن را برحسب طبیعت تعریف می‌کند نه طبیعت را برحسب ذهن. مانند ماده‌باوری وجود «علل غائی» را به منزلهٔ یك نوع علت فاعلی یا نیرو انکار می‌کند؛ با این همه، برای مفهوم غایات و اغراض جا می‌یابد و آن را به یك نوع نسبت در زمرهٔ سایر انواع نسبت در عالم طبیعت تفسیر می‌کند.

طبیعت‌باوری انتقادی و روش علمی. چنان می‌نماید که پرسش عادی که در این نقطه پیش می‌آید چنین است: «طبیعت چیست؟» لیکن طبیعت باوری انتقادی همان‌گاه که از یکسان دانستن «طبیعت» با تنها جهان رویدادهای زمان‌ـمکان ابا دارد، نمی‌کوشد تا تعریف فشردهٔ دیگری را عرضه کند. دیدیم که «طبیعت» همانند خانه یا ستاره تعریف نمی‌پذیرد. چیزی نیست که بتوان همچون منظومه‌ای ثابت و بسته از چیزها، رویدادها، یا قوانین بررسیش کرد. براستی درست در همین نگرش است که طبیعت باوری انتقادی از گرایشهای جزمی ماده‌باوری ممتاز می‌گردد؛ و هرچند که

1. critical naturalism

شاید نگرشی ویرانگر و منفی به نظر می‌آید ولی گویای این معنی است که شناخت در باب طبیعت همیشه ناتمام و دارای مرزهای مبهمی است. پس چگونه فرضیهٔ هرگونه هستی فراطبیعی یا هرگونه قلمرو فراطبیعی را طرد می‌کند؟ زیرا خصلت ماهویش را نه چندان از یك دسته مبادی همیشگی بلکه از روشی که به کار می‌برد کسب می‌کند. این روش، هرآنچه را که در اندیشهٔ فیلسوفان منفرد ایجاب کند، باری خواستار هماهنگی با روش علمی است. فرضیهٔ فراطبیعت باورانه را نارضایت‌بخش می‌داند، چون این فرضیه بدان‌سان که به امور ذاتاً فهم‌ناپذیر و فراتر از تجربهٔ ممکن توسل می‌جوید، هیچ چیزی را در معنای علمی تبیین نمی‌کند بلکه بر پژوهش و جستجوی گواهی عینی حد و حصر می‌نهد. طبیعت‌باوری انتقادی به آن خرسند است که کمتر از سایر فرضیه‌های نظری ادعا کند ولی برای همان مایه ادعایی که می‌کند بنیان استواری داشته باشد. طبیعت‌باوری انتقادی معیارهای علمی را راهنما می‌گیرد و بدین سبب نظریه‌های علمیی را که از قضا قبول رایج یافته‌اند برده‌وار نمی‌پرستد و روش علمی را به پایهٔ «دوای جمله علتها» برنمی‌کشد. دلیلش نخست آن است که افزون بر تجربهٔ علمی، تجربهٔ غیرعلمی ـــ هنر و دین علاوه بر علم ـــ را همچون تجربه‌ای که به گونه‌ای جهان‌بینی بهره می‌دهد می‌پذیرد؛ و، دوم آنکه روش علمی خودش متضمن همچو پرستشی نیست. مهم است که در خاطر بسپریم که روش علمی به یاری شیوه‌های عینیش به فرضیه‌های صحیح *نزدیك می‌شود*؛ چندان که اتکای عمده‌مان نه بر هیچ نتیجهٔ معینی که بر روش کلی تسجیل نتایج باید استوار گردد.

نیاکان طبیعت‌باوری انتقادی. سخنان بالا در واقع برابر تصدیق این نکته است که طبیعت‌باوری نوین فلسفه‌ای تجربه‌باورانه به فراخترین معنای این واژه است. بر کلمهٔ «نوین» باید تأکید ورزیم. چون در میان فیلسوفان طرازکهن که بشود مشرب آنان را بیش از همه نزدیك به طبیعت‌باوری نوین پنداشت، دیدگاهی تجربه‌باورانه (یا دیدگاه تجربه‌باورانهٔ هماهنگ) همیشه در کار نیست. ارسطو و اسپینوزا دو تن از این نیاکان طرازکهن‌اند. هر دو طبیعت را در معنایی گونه‌گونه و گسترده تصور می‌کنند، هر دو از فراطبیعت‌باوری می‌پرهیزند، و هر دو ـــ این شاید معنی‌دارتر از همه باشد ـــ انسان را جزئی از طبیعت می‌پندارند. با این همه، میان آن دو، و میان آن دو به یکسان و طبیعت باوری نوین، تفاوتهایی نمایان هست. هر دو به برخی مبادی «خودپیدا» باور دارند (هرچند که دلالت این مبادی در آیین اسپینوزا گستره‌اش بیشتر است). پژوهش فلسفی ارسطو بیشترش بقطع تجربه‌باورانه است، و حال آنکه فلسفهٔ اسپینوزا به وجهی مفرط عقل‌باورانه است. ارسطو بر روی علیت غائی تکیه می‌کند و همچنین به تصادف معتقد است. اسپینوزا هر دو را به سود گونه‌ای جبرانگاری بی‌تخلف از فلسفه‌اش طرد می‌کند. ولی برغم مقدمات خودپیدای ارسطو و برغم استنتاج عقل‌باورانهٔ سراسر فلسفهٔ اسپینوزا از «مبادی نخستین» ـــ که هیچ‌کدام به نحوهٔ عمل روش علمی نوین ربط چندانی نمی‌یابد ـــ این فیلسوفان هریك سخت می‌کوشند تا روش

علمی روزگار خویشتن را درون فلسفه‌شان بگنجانند. براستی ارسطو نه همان به پژوهش فلسفی و علمی به معنایی که امروزه از آنها می‌خواهیم می‌پرداخت، براستی نخستین شرح دستگاه‌مند پژوهش علمی را به منزلهٔ یك روش به آن داد. نزد او تغییر عبارت بود از همکاری وسایل درپی فراآوردن یا تحقق بخشیدن به گونه‌ای صورت یا طبع یا ماهیت در شیء. همچنان که پیشتر گفتیم، رویدادهای طبیعی بدین‌سان به‌طور کیفی برحسب وسایل لازم برای فراآوردن آنها به منزلهٔ غایات به لحاظ می‌آمدند. از سوی دیگر، اسپینوزا در سرآغاز پیدایی علم نو می‌نوشت، همان‌گاه که بر رویهٔ کمّی و اندازه گرفتنی رویدادها تکیه می‌شد و بس و توسل به علل غائی مورد بی‌اعتنائی بود. وانگهی علم روزگارش برآن می‌گرایید که طبیعت را نقش هندسی عظیمی بپندارد، زیرا از بادهٔ کامیابی در کاربست ریاضیات بر تقریر نظریه‌هایش و بر استنتاج نتایجشان سرمست بود. بنابراین طبیعی بود که روش قیاسی عقل‌باورانه‌ای در آیین اسپینوزا (و سلفش، دکارت) همچون همتای فلسفی علوم طبیعی قالب بیان یابد. اما تکرار می‌کنیم که ویژگی بنیادینی که از ارسطو و اسپینوزا نیاکان برجستهٔ طبیعت‌باوری نوین را می‌سازد شیوه‌ای است که بدان، طبیعت و مقام آدمی را در آن به تصور می‌آورند. نه مغالطهٔ تحویل‌کننده را نزد آنان سراغ می‌کنیم و نه تأکیدی گزافه‌آمیز بر ویژگیهای چیزهای انسانی همچون نمودگار تمام حقیقت.

برداشت اسپینوزا از طبیعت. نگاهی کوتاه به آیین اسپینوزا بیندازیم. هرآنچه را که طبیعت‌باور معاصر در طبیعت می‌گنجاند، اسپینوزا در «جوهر» گنجاند. جوهر، یا سامان طبیعت، هم سامان چیزهای ممتد است و هم سامان منطقی «تصورات» یا رویه‌های معقول آنها. بدین‌سان ذهن و ماده دو «صفت» یا شیوه‌اند که به یاری آنها سامان طبیعت جلوه‌گر می‌شود. برخلاف آنچه نزد دکارت دیدیم، ذهن و ماده دیگر خودشان جوهرهای مستقل یا جوهرهایی علاوه بر جوهر خدایی نیستند، بلکه مصداقهایی از یگانه جوهری فراگیرند. جوهر که همچون سامان فراگیرندهٔ طبیعت، یگانگی و پیوند متقابل همهٔ موجودات را دربر دارد، همهٔ رخدادها را نیز در خود جمع دارد و لذا «جاویدان» و «بیکران» و «همه توان» است و به همین دلیل اسپینوزا افزون بر نام «طبیعت»، نام «خدا» بر آن می‌نهد. رویدادها همه بر وفق قوانین ثابت، ضروری، و دگرگونی‌ناپذیر جوهر (یا خدا) روی می‌دهند، و امکان ندارد به شیوهٔ دیگری رخ دهند. بدین وجه اسپینوزا جبرانگار افراطی است. و در اینجا ذکر یکی دو مقایسه لازم می‌آید. (الف) جبرانگاری اسپینوزا نه صرفاً جزم می‌کند که رویدادها همه معلول یا تابع قانون هستند، بلکه *باید* به طریقی که رخ می‌دهند اتفاق افتند؛ و بدین ترتیب متضمن آن‌گونه برداشتی از علیت است که چنانکه دیدیم بعدها مورد خرده‌گیری هیوم قرار گرفت. (ب) این جبرانگاری ضروری به جبرانگاری ضروریی می‌ماند که سپس هگل اختیارش کرد ولی برخلاف جبرانگاری دوم، دست‌افزاری برای نیل به هدفی یا غرضی نیست. منطقی است لیکن غایت‌انگارانه نیست. (پ) این جبرانگاری، جبرانگاری یا ماشین‌وار انگاری ماده‌باورانه هم

نیست. زیرا همانند ماده‌باوری همه چیز را به ماده و حرکت تحویل نمی‌کند، و همچنین قوانین علّیش سراسر ماشینی نیستند.

به دیدهٔ اسپینوزا، همچو چیزی به نام «ارادهٔ آزاد» (اختیار)[2] آدمی از این لحاظ وجود ندارد که «اراده» بتواند موجب روی دادن چیزها گردد بی‌آنکه خودش مشمول علل باشد. هر انسان از آن‌رو که یك نمونه یا تجسم صفات طبیعت یا جوهر است و به سخن دیگر «حالتی»[3] از امتداد و اندیشه (ماده و ذهن) هر دو به‌شمار می‌آورد، همان مرتبهٔ «حالتهای» دیگر را داراست. بنابراین تمام فعالیتش جلوه‌ای از جبرانگاری کلی است.

اکنون که شرح مجمل آیین اسپینوزا را دانستیم، به مبادی برگردیم که ممیزهٔ طبیعت‌باوری انتقادی نوین می‌نمایند. باید بکوشیم تا ببینیم که آیا می‌توانیم به برداشتی از طبیعت برسیم که مانند برداشت اسپینوزا انسان و نهادهایش را برحسب طبیعی تفسیر کند ولیکن از روش عقل‌باورانهٔ اسپینوزا بپرهیزد، و (بنابر نقادی هیوم) در تقریر عقل‌باورانهٔ جبرانگاری دخل و تصرف کند و همهٔ این کارها را هماهنگ با رهیافتی انجام دهد که بهتر فراخور شهادت معاصر تجربه و علم باشد.

ردّ دوگانه‌انگاریهای «نمود ـ واقعیت» و «تحویل» از سوی طبیعت‌باوری. نظری مانند نظر کانت را که قلمرو نمود و ظاهر را از قلمرو واقعیت ممتاز می‌سازد، نمی‌توان «تحویل کننده» به معنای مرسوم کلمه نامید. ولی برعکس معنای معینی هست که در آن، آرای تحویل کننده‌ای مانند ماده‌باوری و تصورباوری عقل‌باورانه (لایب نیتس، هگل) را می‌توان نظرهای «نمود ـ واقعیت» نام نهاد چون در انکار واقعیت گونه‌ای از پدیده‌ها، میان چیزی که واقعی «است» و چیزی که صرفاً واقعی «می‌نماید» تمیزی مضمر می‌نهند.

وقتی که می‌گوییم طبیعت‌باوری انتقادی هنگام تعریف مبادی پذیرفته‌اش از نگرشی علمی هواداری می‌کند، مقصودمان آن است که این مبادی باید به سرشت چنان باشند که امور واقع تجربهٔ همگانی تأییدشان کنند، و نه آنچنان که این امور واقع را نادیده گیرند یا بر آنها «اعتلا جویند». از این سخن یکباره برمی‌آید که طبیعت باوری انتقادی نمی‌تواند هیچ‌گونه تمایز «نمود-واقعیت» بنیادینی را بپذیرد. گفتن این که امور واقع‌نمایان امور واقع «واقعی» نیستند، همچون فرض گرفتن قلمرویی است که هرآنچه درباره‌اش گوییم هیچ‌کدام به میانجی گواهی پذیرای تحقیق یا بطلان نباشد. ولی از آنجا که نگرش علمی اعتمادکردنی‌ترین افزار عقلیمان است، طبیعت‌باوری به مفهوم واقعیتی که بضرورت از ما پنهان است اعتماد ندارد، زیرا همین نتیجه می‌بایست از طریق روش ضدتجربی و ذهنی دیگری حاصل آمده باشد. راست است که در گفتار متعارف عقل سلیم میان نمود و واقعیت فرق می‌گذاریم، ولی این فرق یکسره حال دیگر دارد. مثلاً، می‌گوییم شیئی که پیش

---

2. free will   3. mode

رویمان می‌بینیم چنان «می‌نماید» که انسان باشد ولی «بواقع» تندیسی است. اما در اینجا آشکار است که آنچه به منزله «واقعیت» بازمی‌شناسیم کمتر از خود «نمود»، امری مربوط به مشاهده و مشمول پژوهش نیست. طبیعت‌باوری، مفهوم واقعیتی ذاتاً غیر تجربی را از حیث علمی و عملی ناموجه می‌داند.

طبیعت‌باوری انتقادی با همچو مشربی نمی‌تواند گرایش ماده‌باوران را به‌گنجاندن همه چیز در مقولات فیزیك و شیمی بپذیرد، زیرا این نیز برابر انکار آن است که برخی انواع امور واقع «بواقع» امور واقع‌اند. گفتن آنکه پدیدهٔ موجودی زنده «هیچ چیز جز» ترتیبی از ترکیبات شیمیایی نیست معادل نادیده انگاشتن مناسباتی است که تجربه دربارهٔ آنها شهادت واضح می‌دهد. گفتن آنکه ارزشها بیش از نامهایی نیستند که بر موقعیتهای مادی محض می‌نهیم، به این می‌ماند که یك بهرهٔ تجربه را *به‌نفع* بهرهٔ دیگر کنار بگذاریم. طبیعت‌باوری بدین‌سان قائل است که واقعیت ارزشها، معانی، اغراض، آرمانها، زندگانی، ذهن، و جامعه کمتر از واقعیت جهان ماداً اندازه‌گرفتنی نیست. طبیعت‌باوری با قول به چنین تصریح مهمی، می‌گوید که این گونه‌های پدیده‌ها همه پایگاه معین طبیعی خود را در جهان طبیعی دارایند و نمی‌توانند جز در پیوند با همکنشی‌های جهان طبیعی رخ دهند یا عمل کنند. طبیعت‌باوری انتقادی همچنین می‌گوید که چون این واقعیتها در عالم طبیعت *برخاسته‌اند*، چه‌بسا زمانی طبیعت سراسر مادی‌وار و به نحوی رضایت‌بخش توصیف‌پذیر بوده است. بر عهدهٔ چنین نظریه‌ای است که تبیین کند که چگونه واقعیتهای غیرمادی را وابستهٔ واقعیتهای مادی می‌یابیم. باید با الفاظی که از دشواریها و غموض سنتی می‌پرهیزند تعریفشان کند و یا شیوهٔ تعریفشان را بازنماید.

تفسیر مجدد علیت. پرسش «چگونه چیزی غیرمادی از چیزی مادی می‌تواند فراآید؟» پرسش دلخواه ماده‌باوران و ضد ماده‌باوران بر یکسان بوده است. و افزون بر آن، اگر علل واحدی همواره در کار باشند، چگونه رویدادهای مادی تازه یا بی‌سابقه روی توانند داد؟ دو اصل عقیدهٔ عمدهٔ ماده‌باوری چنین می‌گویند: همهٔ واقعیتها مادی‌اند و کارکرد گیتی، مادی، ماشین‌وار (مکانیستی) و عاری از تازگی حقیقی است. بنابر رأی طبیعت‌باوری انتقادی، این مبادی ماده‌باورانه بر بنیاد برداشتی از مبداءِ علیت — همان برداشت طراز کهن ـ استوارند که مبدائی است جزمی و بسیار ساده گشته. بنابر این برداشت طرازکهن، معلول بیش از علتش چیزی دربر نتواند داشت؛ همچنین نمی‌تواند «کیفاً متفاوت» باشد. به سخن دیگر، علت باید «همچند» معلولش باشد. ولی اگر در این مبدأ کمی ژرف بنگریم، پی می‌بریم که بر گواهی تجربی بنیان ندارد، و آنجا که از حیث معنی مبهم نیست، کاذب است. بیقین آب کیفاً متفاوت از اکسیژن و هیدروژن است که ترکیبشان علت آب به‌شمار می‌رود. و اما از بابت نسبت کمّی، به چه وسیله‌ای می‌توان تعیین کرد که آیا در آب «بیشتر» یا «کمتر» از عناصر سازایش هست؟ آیا در انفجار، از شعلهٔ کبریت و باروت «بیشتر» هست یا

نیست؟ در ریزش کوه از اختلال ارضی مسبب آن «بیشتر» هست یا نیست؟ در شکستن پنجره، از سنگ متحرك شکننده‌اش «بیشتر» هست یا نیست؟ بیشتر به چه *معنایی*؟ اگر در برداشتن بیشتر برای معلول یعنی دربر داشتن چیزی *تازه*، چیزی که در علل پیدا نشود، این نمودار تفاوت کیفی میان آن دوست؛ و دیدیم که انکار این نکته، کاذب است.

جبرانگاری و تازگی. طبیعت‌باوری انتقادی به دو شیوه تبیین می‌کند که چگونه عوامل غیرمادی در کیهانی که بنابر فرض در زمانی آنها را دربر ندارد می‌توانند پدید آیند. یك شیوه، توسل به تصادف است و فرض اینکه رخدادهای تازه، خودانگیخته‌اند و برای غنی ساختن کیهان فراز هم می‌آیند. شق دیگر آن است که جبرانگاری را نگه می‌دارد ولی آن را به طرزی ناماشین‌وار انگارانه تفسیر می‌کند. ماشین‌وارانگاری می‌رساند که قوانین گیتی ثابت و کامل‌اند، و لذا همهٔ پدیده‌های «تازه» را بواقع می‌توان در دستهٔ محدودی از مقولات گنجاند، یا آنها را به مدد شمارهٔ محدودی از مبادی تبیین کرد. جزمی‌اندیشی ماشین‌وارانگاری در این فرض نهفته است که امکان دارد که مبادیی برای پیشگویی تمهید کنیم که بر همهٔ کیفیات و رخدادهای آینده در گیتی تا واپسین جزء انطباق پذیرند.

بر مبنای تفسیر مجددی که بالا پیش نهادیم، معلول علتی چه بسا احوالی را دربر گیرد که از باره‌ای با احوال پدید آورنده‌اش تفاوت کنند. بدین طریق، دستهٔ تازه‌ای از احوال هست می‌شود، و احوالی که در آنها علت اصلی دفعهٔ بعد عمل می‌کند، درست همان احوال نیستند. پس، عوامل عِلّی تازه‌ای پیوسته برمی‌خیزند، و همان‌گاه بر اوضاع و احوالی که عوامل عِلّی قدیم در آنها کارگرند اثر می‌گذارند. هنگامی که هیدروژن و اکسیژن به تناسب معینی ترکیب می‌شوند تا آب را به‌وجود آورند، حال تازه‌ای به مجموع احوال کهن افزوده می‌شود و بدین وسیله امکانات انواع تازهٔ تغییر (مناسبات جدید) را گسترش می‌دهد، هرچند که احوال قدیم به حیث عوامل عِلّی همچنان در کاراند. مطلب را می‌شود به عبارت دیگری بیان کرد. قوانین طبیعت در طرحها یا گونه‌های معینی از رابطه به تکرار جلوه‌گر می‌شوند. اما *احوال ویژه‌ای* که قوانین در آنها جلوه می‌یابند یکسان نیستند. یعنی، در حالی که قوانین تغییر نمی‌کنند، *امور واقع تغییر می‌پذیرند*؛ زیرا هر امر واقع رویدادی منفرد یا یکتاست. ولی اکنون میان امور واقع فراوان جدید، همگونگی[4] یا طرح یا رابطهٔ مکرر جدیدی رخ می‌نماید، چندان که قانون جدیدی به قانون قدیم افزوده می‌شود. بدین منوال، زمانی که کرهٔ زمین اول بار شکل گرفت، این دستهٔ احوال قوانین جغرافیایی را دربر گرفتند. می‌توان مفروض انگاشت که قوانین فیزیکی که در احوالی دایم متغیر پایدارند که هر کدام بنابر پیوند عِلّی به‌وسیلهٔ احوال پیشین هست گردیده‌اند، زمانی در آن دسته احوالی که «زندگی» یا «مادهٔ زنده» می‌نامیم تجسم یافتند.

4. uniformity

همراه با قوانین فیزیکی که در احوال متغیر مکرر درپی هم می‌آمدند، بتدریج چیزهایی آشکار شدند که «قوانین زیست‌شناختی»[5] می‌نامیم. همچنان که موجودات زنده پرورش می‌یافتند، آن دسته احوال سازندهٔ «ذهن» یا «فعالیت ذهنی» پیدا آمدند. و بدین سان همراه با قوانین فیزیکی و زیست‌شناختی که در این احوال مصداق یافتند، قوانین روان‌شناختی[6] برقرار شدند. سپس تحول موجودات زندهٔ آدمی به احوال «جامعه»[7] انجامید و قوانین اجتماعی[8] برقرار شدند. به همین روال احوال ارزش، احوال معنی، و مانند آن پرورش یافتند. پس، بدون وانهادن فرض جبرانگاری که تجربه مؤید آن است، طبیعت‌باور انتقادی می‌تواند همچنین وجود تازگی و گونه‌گونی را در گیتی که به همان وجه با شهادت تجربه همساز است تبیین کند.

سه معنای «تصادف». اگرچه جبر و تصادف[9] معمولاً دو اصطلاح نقیض هم به شمار می‌آیند، بر وفق بیانی که بالا از جبرانگاری آمد، امکان دارد که «تصادف» را طوری تعریف کنیم که این دو با هم سازگار درآیند. می‌توان «تصادف» را همچون نام احوال خاصی که جلوه‌گاه قوانین‌اند به‌کار بریم. «قانون» است که آتش کاغذ را می‌سوزاند، ولی تصادف است که تکه کاغذ خاصی که اکنون می‌سوزانم ازقضا به شیوهٔ خاصی و در اوضاع‌بی‌همتایی‌بسوزدکه‌می‌سوزد. «تصادف» در این معنی نقیض علیت نیست، بلکه بر طریق ویژه‌ای دلالت دارد که بدان معلولی رخ می‌دهد. هنگامی که (در این معنی) می‌گوییم که آجری «به تصادف» از بام ساختمانی افتاد، مرادمان نه آن است که (الف) چشمداشتهای ذهنیمان برآشفته می‌شوند، که یك معنای «تصادف» است و نه آن که (ب) سقوط آجر قانونی را نقض کرد یا موافق قانونی نبود، که معنای دیگری است، معنایی که با «علت» همسازی ندارد، بلکه (پ) قانون معینی به نحوی بی‌همتا مصداق یافته است.

مسئلهٔ «اختیار» یا «ارادهٔ آزاد». یکی از مباحث مناقشه‌انگیز در سرتاسرتاریخ فلسفه این مبحث بوده که آیا «اراده آزاد است یا نه».آیا مبداءِ علیت علاوه بر هر چیز دیگر، درباب گزینشها و تصمیمهایی که اتخاذ می‌کنیم و دربارهٔ افعالی که «اراده می‌کنیم» شمول و صدق می‌پذیرد؟ اگر خودمان را همچون موجودات رفتارکنندهٔ صرف بینگاریم، پی می‌بریم که پاره‌ای از افعالمان را «ارادی» و پاره‌ای را «غیر ارادی» می‌نامیم. فقط دربارهٔ افعال ارادی، خویشتن را به معنای اخلاقی «مسئول» می‌دانیم. همچنین درمی‌یابیم که «احساس می‌کنیم» بعضی از اعمالمان «آزادانه» انجام گرفته‌اند. بسیاری از فراطبیعت باوران و تصورباوران به جد باور داشته‌اند که اراده «آزاد» است، که تصمیم به عمل ارادی به‌وجهِ عِلّی تابع احوال پیشین نیست. از سوی دیگر ماده‌باوران براین باور بوده‌اند که افعالی که اصطلاحاً به افعال ارادهٔ آزاد نامبردارند فقط صورتهایی متبدل از عمل مادی‌اند و در واقع هر فعل مشروط به علل مقدم است. ماده‌باوران اذعان دارند که وقتی تصمیم می‌گیریم که

5. biological laws 6. psychological laws 7. society 8. social laws 9. chance

یکی از چند فعل عرضه شده بر اختیارمان را انجام دهیم هیچ اجباری را تجربه نمی‌کنیم، ولی بواقع گزینش ما علتی دارد که به نوبهٔ خود علتی داشته است و همین‌طور تا پایان؛ و چنین علتی است و نه «علتی نامعلول» به نام «اراده» که موجب فعل برآیند است. این بحث گاهی «ارادهٔ آزاد در مقابل جبرانگاری» یا «اختیار در مقابل جبر» نام گرفته است. گفته‌اند که اگر جبر فراگیر است، آدمیان را نمی‌توان اخلاقاً مسئول اعمالشان دانست. زیرا اگر هر فعلی را افعالی پیشین تعیین می‌کنند یا موجب می‌شوند، و آن افعال را افعال دیگری مقدم بر آنها تعیین یا ایجاب می‌کنند، آدمی صرفاً فراوردهٔ زنجیرهٔ علل و احوالی است که او را می‌سازند. اگر حال چنین بود، چیزهایی چون کیفر، ستایش، و نکوهش بی‌معنی می‌گردیدند.

چند توضیح. یکی از دلایل پایان‌ناپذیری بحث ارادهٔ آزاد آن است که مباحثان از واژگانی که به کار می‌برند مدلولهایی یکسان مراد نمی‌کنند. اگر لفظ «اراده» را به دیده گیریم، می‌بینیم که اغلب برای دلالت بر گونه‌ای هستی یا عاملی مستقل که انسان برای برگزیدن به‌کار می‌گیرد استعمال می‌شود. این استعمال را اکنون استعمالی ساده‌دلانه و نامعتبر و بازمانده از یك نظام مدروس روان‌شناسی شناخته‌اند. اگر فعل اراده کردن یا گزینش ارادی را از جملهٔ کارکردهای تمام موجود آدمی بپنداریم، بر شالودهٔ استوارتری ایستاده‌ایم. پس، نظر آنان که جبر را در ارادهٔ انسان مردود می‌شمرند این است که برخی از گزینشهایمان معلولهای هیچ علتی نیستند. فیصل یافتن این مسئله صرفاً به یاری مشاهدهٔ یك انسان معین و ملاحظهٔ اعمالش دست نمی‌دهد . زیرا هر طایفه این اعمال را گونه‌گونه تعبیر می‌کنند. باید کوشید تا مسئله را این‌سان فیصل دهیم که بررسیم کدام پاسخ (اگر پاسخی در میان باشد) بیش از همه با شناخت پیشینمان و با گواهی ناشی از منابع درخور هماهنگ درمی‌آید.

«آزادی» همچون صورتی از تعیین. این نظر که برخی از گزینشهای ما نامعلول‌اند، نه همان از بخشیدن معنی به مفهوم مسئولیت اخلاقی دور است، بلکه براستی آن را بی‌معنی می‌گرداند. زیرا چیزی که نامعلول باشد، تصادف است. و مسلماً بی‌معنی است که بگوییم «مسئول» (مشمول ستایش یا نکوهش) چیزی هستیم که از جهت ما یك تصادف است. در واقع بی‌معنی است که از «گزینشها» یا «تصمیمها» سخن گفت چنانچه اینها یکسره خودانگیخته باشند. و اگر جبر را در ارادهٔ آدمی دروغ بدانیم، نه فقط گزینشهایمان بلکه همچنین اجرای گزینشهایمان تصادف محض‌اند، به نحوی که هرچه را که «به‌طور ارادی» بکنیم تابع نه تعیین[10] خودمان بلکه تابع تصادف است. اما آیا فروماندن در تبیین مقصودمان از مسئولیت اکنون ما را به سرگشتگی نمی‌کشاند؟ چون آیا شق دیگر براین معنی که گزینشهای آدمی مانند هرچیز دیگر به وجه عِلّی تعین[11] می‌یابند به همان سان به

10. determination 11. determination

بن‌بست نمی‌کشد؟ نه، اگر یکی دو تمیز قائل شویم. ساعتی را درنظر گیرید که ماشین‌وار تیک‌وتاك می‌کند. اگر حرکات ساعت نه متعین به علیت بلکه از روی تصادف بودند، سخن گفتن از آن همچون چیزی که وقت را بگوید مهمل است. ساعت اگر به‌وجه عِلّی تعین یابد می‌تواند وقت را بگوید. ولی اگر بخواهیم از *ساعت* همچون چیزی که وقت را می‌گوید سخن بگوییم، حرکاتش باید به دستیاری عواملی در درون *خودش* تعیین گردند. اگر نیرویی بیرونی جلویش را بگیرد یا از کار بازش دارد، آنگاه ولو اینکه مکانیسم (ماشین) باشد می‌توان گفت که دیگر آزاد» نیست تا عمل کند. اکنون به جای مکانیسم، ارگانیسمی (موجود زنده) را درنظر می‌گیریم و می‌بینیم که همان نکته صادق است. اسپینوزا یادآور شد که آزادی انسان در عدم تعینش نیست بلکه در این است که به توسط نیروها و احوال صادر از طبیعت خودش و از درون خویشتن خودش موجب و متعین می‌گردد و نه، به خلاف، به توسط عاملی که اجبارش کند. پس میان «آزادی» اراده و جبر تخالفی نیست. آزادی آدمی يك‌گونهٔ تعین است که به تعبیر نادقیق، «تعیین خود»[12] [= تعیّن‌یابی] نامیده می‌شود. فقط به این لحاظ می‌توان گفت که ما «مسئول» افعال ارادیمان هستیم. ولی ارگانیسم را نباید واحدی خودبسنده پنداشت که به وجهی تصنعی جدا افتاده است. عوامل تعیین کننده نه فقط عبارت‌اند از وضع ما درست پیش از گزینش، بلکه ساخت بدنی، پرورش گذشته، و رابطهٔ کنونیمان با محیط را دربر می‌گیرند. به این دلیل نمی‌توان ما را *به تمامی* مسئول فعلی معین انگاشت. خوب یا بد، ما تا اندازهٔ زیادی فراوردهٔ عواملی ورای اختیارمان هستیم. این نکته به خودی خود راز نیست بلکه از واقعیات طبیعت است. زندگی در جامعه و جهان تا اندازه‌ای چیستی ارگانیسم را *مشخص می‌دارد*. این راه‌حل کلی مسئلهٔ ارادهٔ آزاد به یاری یکسان گرفتن آزادی با «تعیین خود» هرچند که از اسپینوزا سرچشمه می‌گیرد، راه‌حل سنتی طبیعت‌باوران نیست بلکه به تصورباوران تعلق دارد. کانت و پسینیانش آن را از اسپینوزا گرفتند و جایگاهی برجسته در فلسفهٔ نوین به آن دادند.

«تعیین خود» و هوش آدمی. اگر آزادی انسان عبارت باشد از تعین گزینشهایش به‌وسیلهٔ عوامل درون خودش، باید پرسید که این عوامل کدام‌اند؟ اغلب می‌گوییم که هوش[13] یا عقل[14] انسان (در معنای وسیعتر کلمه) بر فعالیت غرض‌دارش فرمان می‌راند. می‌توان معنای کمابیش دقیقی به این نکته داد. گفتن اینکه انسان دارای هوش است، یعنی می‌تواند در کردارش چنان تصرف کند که با موقعیتهای جدید برآید. او نه فقط می‌تواند تغییر یابد بلکه رشد و نمو کند. می‌تواند از تجربهٔ گذشته سود برگیرد. اگر بشر نمی‌توانست از تجربه، کیفر و پاداش درس بیاموزد، براستی همان تصور مسئولیت مصداق نمی‌یافت. بدین سان تا آنجا که سخن بر سر انسان است، مراد از آزادی و مسئولیت تعین به میانجی هوش است. همین مفهوم است که توانایی‌مان می‌بخشد تا میان

12. self-determination 13. intelligence 14. reason

حیث سلبی[15] که بدان ساعت به گفتن وقت مختار است و حیث ایجابی[16] که بدان انسان مختار است تمیز بگذاریم.

مقام غیر مادیات. طبیعت باوری انتقادی در روایت نوینش با اسپینوزا و ارسطو در این قول همرای است که زندگی و ذهن و ارزش وجوهی از طبیعت‌اند و از وجوه مادی آن نه کمتر و نه بیشتر «طبیعی»اند؛ و در این نظر ــ به تباین از رأی ماشین‌وار انگارانه ــ با آن دو فیلسوف همسخن است که شمارهٔ نامحدودی از وجوه بالقوهٔ دیگر در طبیعت هستند. باری، طبیعت باوری به شیوهٔ عقل‌باورانهٔ اسپینوزا به‌این نتایج نمی‌رسد؛ بدین‌معنی که‌آنها را ازبرداشت پیشینی آنچه طبیعت *باید* دربر داشته باشد استنتاج نمی‌کند. یاور طبیعت‌باوری در رسیدن به آن نتایج کوششی است درپی ساختن تجربی فرضیه بر شالودهٔ نتایج علوم و فراخترین دلالتهای مجموع تجربه‌مان. تفسیر طبیعت‌باوری بر جبر طبیعت به معنای اسپینوزایی نیست که می‌گوید رویدادها نمی‌توانستند جز به‌سانی که رخ می‌دهند، پیش آیند؛ بلکه تفسیرش بر وفق نقد هیوم به منزلهٔ فرضیه‌ای راهنماست که اختیارش از ترکش موجه‌تر است. طبیعت‌باوری در اشاره کردن به اینکه طبیعت افزون بر ابعاد مادی دارای ابعاد زیست‌شناختی و اجتماعی و روان‌شناختی است، مرتکب این خطا نمی‌شود که آن ابعاد را از همدیگر مجزا گرداند، یا به هر کدام يك‌گونه کارایی مادی بدهد. حضور آن ابعاد همچون عواملی در طبیعت فرقی آشکار به حال طبیعت می‌کند، اما فرقی که باید خصلتش را بدقت معین داشت و با کنش نیروهای مادی مشتبهش نکرد. بدین طریق، ذهن عاملی مؤثر در رویدادها به لحاظ می‌آید و نه نیرویی مستقل از فراگردهای طبیعی دیگر.

تفسیر ذهن. تعریف «ذهن» مسئلهٔ بسیار بزرگی است که البته ممکن نیست چنانکه باید در اینجا به آن پرداخت. ولی می‌توان رهیافت طبیعت‌باوری انتقادی را به مسئلهٔ ذهن به اختصار بازنمود. طبیعت باوری از دو حد افراطی می‌پرهیزد: یکی، برداشت تصورباورانه از ذهن همچون جوهر یا وجودی خودبسنده؛ و دیگری، یکسان انگاشتن ذهن با مغز یا سلسلهٔ اعصاب بر آیین ماده‌باوران. دشواریهای حد افراطی اول را پیشتر شرح دادیم. حد افراطی دوم این حکم را که پدیده‌های ذهنی یا آگاهانه، احساس و اندیشه، نمی‌توانند وجود داشته باشند *مگر آنکه* فراگردهای عصبی در بدن رخ دهند با حکم اینکه چنان پدیده‌ها، فراگردهای عصبی هستند خلط می‌کند. لیکن، مثلاً صورتی ذهنی که به یاد می‌آید با فراگرد فیزیکی-شیمیایی که رخداد آن را ممکن می‌سازد آشکارا یکسان نیست. نزد طبیعت‌باور انتقادی، ذهن بر *دسته‌ای کارکرد* و نه بر هستی یا چیزی بسیط (خواه مغز خواه جوهر روحی) دلالت می‌کند؛ ذهن گسترهٔ وسیعی از توانشها و فعالیتهای موجود آدمی را دربر می‌گیرد. بنابراین ذهن رویه‌ای از رفتارموجود زنده است. ما نه همان کنشهای

15. negative 16. positive

به‌اصطلاح مادی چون نفس کشیدن، راه‌رفتن، گواردن، به‌دست گرفتن بلکه کنشهای «ذهنی» مانند یادآوری و استنتاج و تجرید را انجام می‌دهیم. ذهن وجهی از زندگانی موجود آدمی است، همچنان که این زندگانی وجهی از فراگردهای طبیعی است. ولی طبیعت‌باوری فقط دریافت ما را از ذهن به این جهت متوجه می‌سازد و از پیش خود *گزارش* مفصلی از کارکردهای ذهنی موجود زنده به دست نمی‌دهد. این وظیفهٔ روان‌شناسی است که هدفش تبیین کارکردهای ذهنی بنا بر معیارهای علمی است. طبیعت‌باوری تصدیق می‌دارد که‌نیل‌به‌چنین‌هدفی‌هنوز از مرحلهٔ تمام بسیار دور است، زیرا هیچ نمی‌خواهد که تفاوتهای مهم بین کارکردهای ذهنی و کارکردهای دیگر را منکر شود و به شیوه‌ای غیرانتقادی همه‌شان را یکجا گردآورد. چنین راهی را رفتارباوران[17] خام‌اندیش در روان‌شناسی پیش گرفتند که ناکامیشان اکنون محل اتفاق همگان است. هنوز بسیاری بر آن‌اند که کارکردهای ذهنی با کارکردهای دیگر ذاتاً فرق دارند، و هرگز نمی‌توان آنها را با روشهای واحد پژوهید. میان اصحاب این آیین کسانی باور دارند که نه فقط کارکردهای ذهنی بلکه تمام مادهٔ زنده نمودار یك «نیروی حیاتی»[18] در جهان است، و نیز کسانی از آن میان معتقدند که این کارکردها بازنمای چیزی معجزه‌آسا و فهم‌ناپذیراند. طبیعت‌باوری به آن توانایی علم که تاریخ اعتبارش را مدلل داشته است اعتماد می‌کند (یا «ایمان» دارد، به سومین معنای این لفظ که در فصل ۵، بخش ۲ از معانی دیگر بازشناختیم) که به چنین مسائلی بپردازد و آنها را بگشاید. طبیعت‌باوری به جای آنکه شتابزده بر تبیین‌هایی دست یابد که تحقیق‌ناپذیر و ابطال‌ناپذیرند و از شهود بی‌پروا، خیال‌پردازی، و سنت ابهام‌آمیز فرامی‌آیند، راه دشوار گذرتر ولی سالمتر را اختیار می‌کند، یعنی محدودیتهای شناخت کنونیمان را تصدیق می‌کند و در عین حال برای رفع آن، بهترین روش در دسترس را به کار می‌برد. حتی اگر از حقانیت مثبت این دیدگاه بگذریم، باز همچنان بر جزمیاتی مرجح است که اکنون ادعای داشتن پاسخهای فرجامین را دارند.

شناخت همچون رویدادی طبیعی. طبیعت‌باوری نه همان با مفروضات ماده‌باوری، دوگانه‌انگاری دکارتی، و تصورباوری بلکه همچنین با دوگانه‌انگاری ظریفتر لاك دربارهٔ شناخت مخالف است. بر پایهٔ نظر لاك، انسان شناسنده است و طبیعت موضوع شناخت او. طبیعت نه مستقیماً بلکه فقط به نحوی بازنماینده به میانجی تصوراتی که انسان از آن دارد به شناخت او درمی‌آید. طبیعت چیزی «بیرونی» است. همچنان که دیدیم، از این دیدگاه با گونه‌ای «مسئلهٔ شناخت» روبرو می‌گردیم که مایهٔ پیدایی صورت ویرانگری از شکاکیت می‌شود: اگر فقط تصورات خودمان را مستقیماً می‌شناسیم، چگونه می‌توانیم یقین کنیم که «شناخت»مان، شناخت «واقعیت» است؟ از دیدگاه طبیعت‌باورانه، این مسئله پیش نمی‌آید. اگر نظریه‌های علمی مؤید به آزمایش

17. behaviorists 18. vital force

باشند، اگر تواناییمان سازند که تجربهٔ آینده را با کامیابی پیشگویی کنیم، و بتوان از لحاظ تکنولوژیکی آنها را به‌کار بست، پس پرسشی لغو است که آیا این شناخت، شناخت «واقعی» است. گفتن آنکه این شناخت «تصورات» است نه «چیزها»، فقط تمایزی لفظی است. نزد طبیعت‌باور انتقادی، خود شناخت پدیده‌ای طبیعی است. آدمی جزئی از طبیعت است و نه ناظر بیرونی آن، و باز کمتر از این، ناظری بیرونی با عینك دودی که نمی‌تواند از دماغش بردارد. فعالیت شناختن به قدر هرچیز دیگر، رویدادی به‌شمار می‌آید. البته به لحاظی هرگونه شناختی متضمن شناسنده و شناخته است. ولی این تمیز، تمیز مطلقی نیست که تا ابد همهٔ شناخته‌ها را از همهٔ شناسنده‌ها، یا انسان را از طبیعت جدا گرداند. تمیز دو رویهٔ یك فعالیت است که درون طبیعت رخ می‌دهد؛ و صرفاً بدان معنی است که گاه این، گاه آن ــ پدیده‌های مختلف در طبیعت ــ به صورت موضوعاتی در پدیدهٔ طبیعی دیگر، یا به صورت یك موقعیت شناختی درمی‌آیند. سخنمان را در این باره با چنین هشداری به پایان می‌آوریم که خواننده باید بفهمد که هنگامی که الفاظی چون «درون» طبیعت را به‌کار می‌بریم، گفته‌مان استعاری است، و ساده‌اندیشانه طبیعت را به نوعی جعبه تعبیر نمی‌کنیم. گفته‌مان نه برحسب مکانی که برحسب منطقی است. و غرض از استعمال یك استعارهٔ مکانی برای ستیزیدن با استعارهٔ دیگر بدرستی بازمی‌نماید که تقریری که نظر دوگانه انگارانه به‌کار می‌برد، ریشهٔ همهٔ گرفتاریهایش است. دربارهٔ هر نظریه باید نه صرفاً بنابر چیزی که می‌گوید بلکه بنابر چگونگی گفتن آن چیز داوری کرد.

تفسیر ارزش. باز در اینجا، طبیعت‌باوری انتقادی از دو حد افراطی احتراز می‌جوید، یکی انکار «واقعیت» ارزش، دیگری برافراشتن ارزش به پایهٔ واقعیتی که از همهٔ مناسبات آدمی (یا حتی از طبیعت همچون یك کل) برتر رود و دارای اعتبار مطلق یا مستقل باشد. طبیعت‌باور ارزش را پدیده‌ای طبیعی می‌انگارد، و نه چیزی که جدا از موقعیتهای طبیعی ــ و چه بسا گروهی با تصریح بیشتر بگویند موقعیتهای انسانی ــ وجود تواند داشت. این در حکم انکار «سرشت مطلق» ارزشهاست. ولی هرچند که ارزشها به موقعیتهای ویژه‌ای وابسته‌اند که در آنها برقرارند، و ارزشهای آدمی به امور آدمی وابسته‌اند، واقعیتشان به این دلیل نفی نمی‌شود، آنچنان که حجت فراطبیعت‌باورانه فرض می‌گرفت (نگاه کنید به ص ۱۶۷)؛ زیرا هنگامی که می‌گوییم که ارزش به موقعیت معینی متعلق است، برابر آن است که بگوییم که گونه‌ای *خاصه* به آن تعلق دارد، و واقعیت یك خاصه کمتر از واقعیت خاصهٔ دیگر نیست. بازشناخت مقام طبیعی ارزشها ما را بر دریافتن پیچیدگی ملازم در بررسی آنها توانایی می‌بخشد، زیرا پی می‌بریم که هیچ فرمول مطلقی برای تبیین و قانونگذاری در همهٔ موارد کفایت نمی‌کند. وانگهی، بر وفق نظر طبیعت‌باورانه، گیتی در کل نه «خوب» است نه «بد». «خوب» و «بد» (و دیگر نامهای ارزشی) الفاظی‌اند که در موقعیتهای *خاص* اطلاق می‌یابند، اگرچه هر موقعیت خاص در عین حال *گونهٔ* معینی از موقعیت است. به دیدهٔ

فراطبیعت‌باوران، خدا خوب است، و طبیعت، فراوردهٔ او، را نیز می‌توان (همیشه به جز در نظر بعضی از دئیستها) خوب خواند. ولی اسپینوزا که خدا و طبیعت را یکسان می‌شمرد، هنگامی که گفت خدا (جوهر، طبیعت) را نمی‌توان خوب یا بد خواند در واقع تفسیری طبیعت‌باورانه بر ارزش ارائه می‌داشت. این محمولها وابسته به آدمیان‌اند، و وابسته به موقعیتهایی که گونه‌ای عنصر نیاز یا خواهش آدمی بدانها راه می‌یابد.

تفسیر غرض. همچنان که طبیعت‌باور قائل است که هیچ ذهنی نیست که متعلق به کسی نباشد، و هیچ ارزشی نیست که وابستهٔ حوزهٔ معینی از تجربه نباشد، به همان شیوه هم به مفهوم غرض راه می‌یابد. گفتن اینکه تمام طبیعت نمایشگر غرضی است، حکمی ناپژوهیدنی است. طبیعت نه غرض بلکه *غرضهایی* دربر دارد. غرضها عبارت‌اند از غایات یا هدفها، یا خواص موقعیتهایی که در آن موجودات زنده در طلب نیل به آنها می‌کوشند. و بار دیگر طبیعت‌باور از دو حد افراطی می‌پرهیزد، یعنی حد افراطی ماده‌باوران که اغراض را موهوم می‌دانند زیرا اعمال آدمی همگی ماشین‌وار تعین پذیرفته‌اند، و حد افراطی تصورباوران که معتقدند اغراض، اثری علّی از آینده برحال را بازمی‌نمایند. بحثمان دربارهٔ «آزادی» عمل باید در فهم این نکته یاریمان دهد که چرا اغراض بر اعمالی تأثیر می‌نهند که به وجهی عِلّی تعین پذیرفته‌اند. زیرا هنگام تخیل هدفها، می‌کوشیم تا به‌مدد *تعیین اعمال خودمان* در آن جهت بر آنها نایل آییم. هدف، «علت» به معنای تنگ جدید آن کلمه نیست بلکه عاملی است در محیط که *آگاهی کنونی* از آن، به عمل کردن در جهتی معین وادارمان می‌سازد.

فلسفهٔ طبیعت‌باورانهٔ تجربه. هرچه طبیعت‌باور انتقادی در طبیعت می‌یابد، همان را در آن رویهٔ طبیعت که تجربهٔ آدمی نام دارد پیدا می‌کند. تجربه بیانگر طبیعت است. تجربه نه قوهٔ خاصی در بشر اَست و نه وجودی که به نحوی پیوستهٔ بدن بشر باشد. حجابی نیست که بنابر پنداشت پیروان لاك، طبیعت از خلالش جلوه‌گر شود؛ و آنچنان هم که تصورباوران پنداشته‌اند، تمام طبیعت نیست. تجربهٔ بشر در *تجربهٔ کردن* او نهفته است، و تجربه کردن او از عمل کردن، احساس کردن، و مشارکت او فراهم آمده است. تجربه یك فراگرد است. بُعدی از ابعاد طبیعت است که در آن، گویی، طبیعت قالبی برای بیان کردن خویش می‌یابد. در تجربه، غنا و امکانات نامحدودی که به طبیعت تعلق دارند، تاحدی متناهی که انسان پذیرای آن است، به احساس و اندیشه درمی‌آیند و به تحقق می‌پیوندند. از یك دیدگاه، تجربه برای طبیعت‌باور انتقادی چشم‌انداز پرجلوه‌ای است که دگرگونیهای مختلف، چیزهای جزئی و قوانین همواره مکرر، گونه‌گونگی و همگونگی، اشیا و ارزشهای فراوان‌را برما آشکار می‌گرداند. منتها تجربه به‌اعتبار آنکه این‌پدیده‌ها همه تاروپود آن‌اند، آشکارشان می‌گرداند و بازشان می‌تاباند. تجربه نه همان آشکارکنندهٔ بالندگی و مرگ بلکه عین آنهاست. درنظر طبیعت باور انتقادی، این تاروپود، تاروپودی بی‌قیاس پیچیده است. او در تجربه،

تجربه‌های بسیاری می‌یابد که دلالت هیچ کدام را انکار نمی‌کند. همچنان که پیشتر گفتیم، او هیچ راز ذاتی در گیتی به معنای واقعیتی ناشناختنی نمی‌یابد که در مقابل آن فهمش باید تسلیم شود؛ با این همه، اعجاب خود را از نفس واقعیت وجود اذعان می‌دارد. طبیعت‌باوری انتقادی طبیعت‌باوری تخیل‌پرداز است. قادر است که سوای تجربهٔ دانشمند، تجربهٔ عارف را نیز به‌دیده گیرد، چنانچه واژهٔ عارف را به معنای کسی بگیریم که می‌تواند چیزی را تجربه کند که هرچند درون سیر طبیعی رویدادهاست، باری پذیرای قالب توصیف ساده نیست و برانگیزندهٔ پاره‌ای از ژرفترین واکنشهای آدمی است.

فصل ۱۷

ارزشهای اخلاقی و زیبایی‌شناختی

پیش از این دیدیم که تفسیری بر ارزشهای آدمی، جزء لاینفك نگرش فلسفی نظری است. بدین‌سان اکثر فراطبیعت‌باوران ارزش یا نیکی را هم به امور انسان و هم به کل طبیعت نسبت می‌دهند، و حال آنکه به دیدهٔ طبیعت‌باوران اِسناد ارزش یا نیکی به طبیعت بی‌معنی است.

جهان‌بینی‌ها و ارزشهای آدمی. اِسناد نیکی به طبیعت معمولاً با آرای غایت‌انگارانه پیوسته است، ولو اینکه، چون نزد هگل، آن آرا دارای خصلت فراطبیعت‌باورانه (یا صریحاً فراطبیعت‌باورانه) نباشند. فلسفه‌های لایب نیتس و هگل دلالت بر آن دارند که نه فقط نیکی به گیتی تعلق دارد بلکه هرچه درون آن رخ می‌دهد به لحاظی بنیادین صواب یا نیك است. دلیل لایب‌نیتس آن‌است که خدا که گیتی‌را آفریده‌است،می‌بایست گیتیی‌بهتر از آنچه امکان آفرینشش بود آفریده باشد. لذا وجود بدی باید عنصری در کمال یابندگی کل باشد، و بهتر از این ممکن نبوده که با کمال یابندگی کل سازگار درآید. بی‌گمان خواننده با بازتاب ادبی این نظر در شعر پوپ[1]، «هر آنچه هست، صواب است» آشنا است و اطلاع دارد که ولتر با بیانی دلکش در داستان *کاندید*[2] هجوش کرد؛ و ما خودمان پیش از این (فصل ۱۳) اندیشه‌هایی را بررسیدیم که برحسبشان می‌توان این نظر را از حیث فلسفی رد کرد. به عقیدهٔ هگل، توجیه اخلاقی هرچه رخ می‌دهد در این گنجیده که رخدادش گامی ضروری به سوی پیشرفت تطوری است که به تحقق پیوستن روح یا عقل می‌انجامد. این گسترش کل باعث سیر ارتقایی کلی است که تحول نهادهای آدمی سبب‌ساز آن است. آرای اخلاقی[3] مانند آرای اخلاقی لایب‌نیتس و هگل را گاه به لفظ خوشبینی مخصوص می‌گردانند. خوشبینی در معنای فلسفی عبارت است از نظری حاکی از آنکه همه چیز براین می‌گراید که بفرجام به صفت «نیکی» نیل یابد. اف.اچ.برادلی[4] فیلسوف انگلیسی

1. Pope 2. *Candide* 3. ethical 4. F. H. Bradley

(۱۸٤٦ - ۱۹۲٤)، که خودش تصورباوری عینی بود، با عبارتی درخور، ولو طنزآلود، خوشبینی را توصیف کرد: «این بهترین جهان ممکن است، و همه چیز در آن شرّی ضروری است.»

هنگام تفسیر ارزشها، خصلت عمومی فلسفهٔ ما در نگرشمان اثر می‌گذارد، و عکس این هم صادق است. به مثل، کسانی که باور دارند که ما نمی‌توانیم تمیز اخلاقی بنهیم مگر آنکه راست باشد که «نفس» «نامیرنده» است، آشکارا نمی‌توانند دیدگاهی طبیعت‌باورانه را بپذیرند. یا اگر بر سر این کار پافشرند، بر مبنای نظر خودشان ناگزیر از انکار اعتبار تمیزهای اخلاقی می‌شوند. زیرا بنابر دیدگاه طبیعت‌باورانه، نفس یا ذهن نه «جوهر» است نه هستی مستقل، و هیچ نامیرندگی به معنای *لفظی* زندگی پس از مرگ نیست.

پرسشهای مسئله‌انگیز دربارهٔ ارزشهای آدمی. موضوع ارزشهای آدمی از دلالتهای گسترده‌ترش که بگذریم شاخه‌ای خاص از پژوهش فلسفی با مسائلی خاص تشکیل می‌دهد و به بررسی فلسفی مناسبات آدمیان و نهادهایشان در جامعه و در طبیعت می‌پردازد. از جملهٔ پرسشهای مطرح در این مبحث اینهاست: آیا کردار «صواب» معیاری دارد که بتوان بر همهٔ اعضای نژاد آدمی شمول داد؟ چنین معیار واحد یا معیارهای متفاوت را بنابر کدام شالوده می‌توان معین داشت؟ «نیکی» یا «بدی» در کردار آدمی چه معنی می‌دهند؟ «تکلیف» چیست؟ آیا کردار صواب یعنی جلوگیری از خواهشهای طبیعی یا طلب ارضای آنها، یا گونه‌ای شق دیگر؟ اینچنین پرسشها، پرسشهایی دربارهٔ ارزشهای *اخلاقی‌اند* و به *اخلاق*[5] یا *اخلاقیات*[6] متعلق‌اند که با کردار آدمی در جامعه سروکار دارد. نوع دیگری از ارزشها هست که بی‌ارتباط به ارزشهای اخلاقی نیست و از کوشش آدمیان در جامعه درپی بیان تجربه‌شان و واکنش نمودن در برابر رویه‌های حسی محیطشان به شیوه‌ای بسیار خاص پدید می‌آید. اینها ارزشهای *زیبایی‌شناختی*[7] هستند که از جمله ارزشهای هنری را فرامی‌گیرند. نخست به سراغ ارزشهای اخلاقی می‌رویم.

ارزشهای اخلاقی: موضوع مبحث اخلاق. اگر اخلاق فلسفهٔ کردار آدمی است، چه فرقی با علوم روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، و انسان‌شناسی دارد؟ چرا که این علوم نیز سروکارشان با کردار آدمی است منتها از لحاظی دیگر. مسئلهٔ آنها این است که امور واقع و قوانین جامعه یا جوامع و رفتار انسان یا انسانها را به دست دهند. کارکردشان گفتن آن است که انسانها چگونه عمل می‌کنند و چرا این‌سان عمل می‌کنند (یعنی، قوانین حاکم بر اعمالشان کدام‌اند). از سوی دیگر اخلاق نه با توصیف و تبیین بلکه با *ارزش‌گذاری*[8] کردار آدمی سروکار دارد. در علوم اول، مفاهیم «صواب» و «خطا»، «نیکی» و «بدی» رخ نمی‌دهند مگر به منزلهٔ بخشی از داوریهای بالفعل آدمیان؛ این علوم به احوالی نظر ندارند که در آنها، این مفاهیم به *نحو صحیح* در مورد کردار انطباق می‌یابند. ولی نباید

5. ethics 6. morals 7. aesthetic 8. evaluation

پنداشت که اخلاقیات با روان‌شناسی، انسان‌شناسی، و جامعه‌شناسی پیوندی ندارد. برعکس، داوریها و تمیزهای اخلاق هرچه بیشتر بر پایهٔ شناخت امور واقع بنیاد گیرند که این علوم و علوم دیگر فراهم می‌آورند، و هرچه بیشتر این شناخت ببالد، درست‌تر و دقیقتر و استوارتر می‌گردند. این نکته به یك معنی بدیهی است. هرچه بیشتر بتوانیم دربارهٔ انسان بدانیم، فهم ارزشهای اخلاقی وابسته به انسان بناچار فزونی می‌گیرد. از این گفته هیچ برنمی‌آید که افزایش شناخت علمی خاص نسبت مستقیمی با افزایش فهم اخلاقی دارد، بلکه مراد آن است که ارزش‌گذاری اخلاقی اگر چنین شناختی را به کار آورد بنیادی استوارتر دارد تا هنگامی که از آن چشم بپوشد. اگر خود اخلاق جویای شیوه‌ای به‌حد ممکن موافق روش علمی باشد، یکی از تدابیرش ناگزیر پذیرش شناخت علمی است.

پدیدآورندهٔ موقعیت «اخلاقی» چیست؟ وجه امتیاز رفتار محض جسمانی با کرداری که عنصری اخلاقی بدان راه می‌یابد چیست؟ به کلام دیگر، در چه احوالی کردار مشمول ارزش‌گذاری اخلاقی و صدور داوری اخلاقی می‌شود؟ پاسخ این سؤال آسان نیست. بعضی میان کردار اخلاقی و سایر انواع کردار مرز متمایزی می‌کشند، و همهٔ کرده‌هایمان بنابر فرض درون مقولهٔ ثابتی جای می‌گیرند. بدین‌سان معتقدند که کُشتن، فعلی اخلاقی است و خوردن، فعلی جز اخلاقی. ولی اگر بر سر این تمایز خشك پافشاریم دشواری مسئله دوچندان می‌گردد، زیرا باید سپس ممیزات دقیقی را به دست دهیم که خط تمایز را می‌کشند. نگریستن به مسئله راه دیگری هم دارد که شاید به امور واقع کردار آدمی صادقتر است، بدین معنی که هرچند بی‌گفتگو همهٔ اعمال، اعمال اخلاقی نیستند، همهٔ اعمال ممکن *است* در اوضاع و احوال معین دلالت اخلاقی به خود گیرند. مثلاً فعل خوردن اگرچه معمولاً پیامدهای اخلاقی ندارد، ممکن است در این مورد به فعلی با پیامدهای اخلاقی مبدل گردد که به عادتهای معمول خوردنمان ادامه دهیم و همان‌گاه غذای کافی برای همهٔ اعضای خانواده‌مان نباشد.

احوال کردار اخلاقی. کردار اخلاقی (کرداری که ارزش‌گذاری یا داوری اخلاقی دربارهٔ آن معنی‌دار است) کرداری است که که (۱) ارادی باشد، و (۲) در جهت بنیادین زندگیمان تأثیر کند. دریافتن این نکته که فعل اخلاقی باید ارادی و دارای غرض باشد مشکل نیست. نمی‌توان دربارهٔ عمل مردی حکم «خطا» داد چنانچه در نتیجهٔ غلتیدن در خواب باعث گردد که همسرش از تختخواب بیرون بیفتد و هلاك شود، یا چنانچه فعلی را تحت اجبار مفرط اجرا کند، یا چنانچه دیوانه باشد. زیرا مسئولیت متضمن فعالیت غرض‌دار است. فعالیت غرض‌دار عبارت است از اتخاذ وسیله‌ای برای وصول به غایت یا هدفی. ولی عامل دوم نیز ضرورت دارد. زیرا چه بسا فعلی ارادی باشد ولی از این تصمیم درنگذرد که برای شام چه باید خورد. همچنان که گفتیم، اگر چنین فعلی *بالقوه* اخلاقی است، نمی‌توان درباره‌اش داوری کرد تا هنگامی که بر الگوی بنیادین کردارمان اثر

نهد. ولی از «الگوی بنیادین کردارمان» چه معنایی را می‌خواهیم؟ می‌شود فعل فرد را دارای معنای اخلاقی دانست چنانچه مؤثر باشد در نیات و اعمالش (الف) دربارهٔ اغراض سایر افراد، یا (ب) دربارهٔ نهادهای جامعه‌اش (دین، دولت)، یا (پ) دربارهٔ شکل‌گیری منش خودش. نباید بر این پندار رفت که فعلی در الگوی بنیادین کردار ما فقط هنگامی تأثیر می‌کند (یعنی در یکی از این رده‌ها جای می‌گیرد) که فعل بسیار سترگ یا پراهمیتی باشد. دزدیدن کتابی را درنظر گیرید. این کرده نه پایگاه ما را در جامعه یکسره دیگر می‌گرداند نه کاملاً منش ما را مستقر یا مبدل می‌سازد. با این همه می‌توان گفت که به این لحاظ در جهت بنیادی زندگانیمان مؤثر می‌افتد که یا در ساختن طبع روابط ما با دیگران دخیل است یا در گرفتن خوهایی که منشمان را شکل می‌دهند، یا در نوع نسبتی که با احکام مذهبی یا قوانین اجتماعی (یا قضایی) داریم.

در حوزهٔ اخلاقیات هرگونه ادعای دقت و کمال خطرناك است، و تعاریف بالا را در حد پیشنهادهایی به دست دادیم نه به منزلهٔ مبادی غائی. در یك بررسی مفصل حتی نکاتی را که تاکنون برشمردیم می‌توان به‌طور نامعین گسترش داد و توصیف کرد. آنچه به دیده تمیزهای ساده می‌نماید، مانند تمایز میان اعمال ارادی و غیرارادی، پذیرای تحلیل بسیار است. به مثل، می‌گوییم اعمالی که تحت اجبار انجام گیرند غیرارادی‌اند. ولی همان‌گونه که ارسطو خاطرنشان ساخت، باید انواع مختلف اجبار را از هم ممتاز گردانیم، و گفتنش آسان نیست که آیا همه غیر ارادی‌اند یا نه. به فشار باد از راه خود رانده شدن غیرارادی است، ولی انداختن کالا از کشتی به آب برای نجات دادن کشتی توفان‌زده‌ای در دریا، یا دست زدن به عملی ننگین به فرمان فرمانروایی خودکامه چه؟ برای خواننده سودبخش است که تحلیلهای خودش را تقریر کند و آنها را با تحلیلهای ارسطو در کتاب سوم *اخلاق نیکوماخوسی*[9] بسنجد.

وسیله و غایت. کردار ارادی را به گزینش وسیله‌ای برای وصول به غایتی توصیف کردیم. مهم است که کردار اخلاقی را در چهارچوبی تنگ به‌تصور نیاوریم. گاهی گرایشی هست براینکه خود عمل را تاکید کنند و از گزینش غایتی که عمل برایش فقط وسیله‌ای است چشم بپوشند. ارزش‌گذاری اخلاقی دربارهٔ *گونهٔ غایتهایی* که برمی‌گزینیم و دربارهٔ *شیوهٔ* نیل به غایتها به یك اندازه شمول می‌یابد. و لفظ «کردار» حتی دربارهٔ گزینش غایتها *بدون* عمل ویژهٔ ما برای وصول آنها اطلاق شدنی است، مانند رجحان گونهٔ معینی از دولت همچون هدفی انسانی. برخی فیلسوفان اخلاقی بر وسایل و پاره‌ای دیگر بر غایات تکیهٔ بیشتر نهاده‌اند، ولی همیشه تکیه‌شان را در این الفاظ که ارسطو به نحوی مؤثر به کارشان برد تقریر نکرده‌اند. اگر استعمال الفاظ اخلاقی را از سوی فیلسوفان و افراد عادی بررسی کنیم، می‌بینیم که الفاظ «صواب» و «خطا» به‌وسایل یا افعال

9. *Nicomachean Ethics*

وابسته‌اند، و حال آنکه الفاظ «نیك» و «بد» معمولاً به غایتها یا هدفها وابسته‌اند. مثلاً، در مورد کشتن (همچون یك فعل) داوریهای «صواب» و «خطا»، و در باب ثروت (همچون یك غایت) داوریهای «نیك» و «بد» را به کار می‌بندیم. ولی با این همه، وسایل و غایات نسبی‌اند. ثروت ممکن است غایتی منسوب به کار صنعتی همچون وسیله‌ای باشد، ولی ثروت (یعنی، افزایش ثروت) ممکن است خودش وسیله‌ای برای (مثلاً) لذت باشد. و حمل محمولهای اخلاقی از سوی ما به فراخور آن است که آیا به حیث وسیله انگاشته می‌شود یا غایت.

اخلاق قراردادی و انتقادی. می‌توان گونه‌های مختلفی از ملاکها یا معیارهای ارزش‌گذاری از هم بازشناخت. ولی پیش از وارد شدن در آنها لازم است دو نگرش متفاوتی را که بنیان‌ساز همان مفهوم ملاکهای اخلاقی‌اند تمیز دهیم. گاهی، چون از اخلاق (یعنی، دسته‌ای از معیارهای اخلاقی) سخن می‌گوییم مرادمان چیزی است که با آن سازگاری می‌نماییم، یعنی با رسوم، سنن، یا قوانینی که به جامعه‌ای که بخشی از آنیم تعلق دارند. ولی همچنین می‌توان اخلاق را دسته‌ای از تمایزها پنداشت که *به آنها می‌رسیم*. نوع اول یا *اخلاق قراردادی*[10] دربر دارندهٔ دسته‌ای اوامر و مناهی است که پذیرفتنشان «نیك» دانسته می‌شود و بر وفقشان عمل کردن «حق». نوع دوم یا *اخلاق انتقادی*[11] مشتمل بر مبادیی است که از پژوهش یا تحلیل اخلاقی، از اندیشه و تأمل و سنجش شقهای گوناگون حاصل می‌آیند. فرق میان اخلاق قراردادی و اخلاق انتقادی فرق مطلق نیست. همچو چیزی به نام اخلاق قراردادی (گروهی، اجتماعی) نیست که بر پایهٔ هیچ دلیلی استوار نباشد و یکسره خودسرانه و ایستا باشد. گونه‌ای عنصر انتقادی و تأملی در بنیاد جامدترین مجموعه قوانین اجتماعی نهفته است، و درون کسانی که کارکردش را راه می‌برند جای گرفته است. افزون بر این، همهٔ پیروان اخلاق قراردادی، بیرون از حوزهٔ قوانین اخلاقیشان به حیث فرد تفکراتی برای خویش دارند. بر همین سان، همچو چیزی به نام اخلاق انتقادی ناب نیست، یعنی اخلاقی که از عادتها، نفوذها، یا نهادهای اجتماعی بکلی گسسته باشد و در خلئی فکری پدید آید. هر کس که ثبات و سلامت را ارج می‌گزارد نمی‌تواند اخلاق قراردادی را یکسره نادیده بگیرد. با این همه روشها یا نگرشهای اخلاقی ملازم در دو معنای اخلاق را نباید با هم مشتبه کرد. آنها مظهر تفاوتهای کلی بین روشهای مرجع حجیت و علم‌اند. اخلاق قراردادی چه بسا اخلاق حجیت‌باورانه، و اخلاق انتقادی اخلاق علمی نام گیرند. در اولی تأکید بر محافظه‌کاری، سازگاری، سنت، قانون است و در دومی بر انتقاد، پژوهش، مقایسه، غیاب جزمی‌اندیشی یا قاطعیت.

سنت اخلاقی عبرانی - مسیحی. *مرجع حجیت همچون یك بنیاد.* اخلاق قراردادی از آن‌رو که جوامع مختلفی وجود دارند، خصلت قراردادیش کاهش نمی‌یابد. معیارهای اخلاقی چه بسا

10. conventional morality   11. critical morality

تفاوتهای عمیقی با هم داشته باشند، و با این حال در داشتن ویژگیهای محافظه‌کاری و مرجعیت سهیم باشند. اخلاق اجتماعی جامعهٔ مغرب‌زمین بر پایهٔ یك سنت اخلاقی خاص یعنی سنت اخلاقی عبرانی- مسیحی استوار است. دیدیم که این سنت برفرض فراطبیعت‌باوری بنیان دارد، و فراطبیعت‌باوری به نوبهٔ خود همهٔ تمیزهای اخلاقی را جلوه‌گر در «کلمهٔ خدا» می‌یابد. معیارهای اخلاقی ثابت و همیشگی وضع می‌شوند که رعایتشان اخلاقاً درست و تجاوز از آنها اخلاقاً بد است. این قواعد و احکام مبتنی بر مرجع حجیت‌اند. هنگامی که با یکی از مناهی یا اوامر اخلاقی روبرو می‌شویم نمی‌توانیم بپرسیم: «چرا؟» سازگاری نمودن با عرف تکلیفی است که چون و چرا و تحلیل نمی‌پذیرد. مرجع استناد نه انسان بلکه خداست. دیدگاه حجیت‌باورانهٔ افراطی گاه چنین بیانی دارد: اگر خدا می‌خواست که اوامری خلاف اوامر کنونیش وضع کند، اوامر نخستین همان اوامر اخلاقاً درست بودند.

جزاهای اخلاقی. چنان می‌نماید «دلیل اینکه چرا» باید از کلام خدایی فرمان بریم آن است که فرمانبرداری، اجر و پاداش و نافرمانی، عقوبت و کیفر دربر دارند. از سوی دیگر، راست است که پاداش و کیفر در سنت عبرانی- مسیحی پیوسته به کردارند. ولی در اینجا فرق مهمی باید نهاد. پاداش همچون *غایتی* که حرمت کلام خدا را موجه می‌شمرد عمل نمی‌کند. *حقانیت* سازگاری را توجیه نمی‌کند. سازگاری وسیله‌ای برای غایتی نیست که بدون آن، شالوده‌ای اخلاقی نداشته باشد، بلکه خود *غایتی در خویش* است که هیچ توجیه عقلی لازم ندارد. در عین حال که صواب است، خوب است. پس پایگاه اخلاقی پاداش و کیفر چیست؟ پاسخ آن است که کارکرد آنها به منزلهٔ ابزارهایی است که بدان فرمانبرداری از مرجع حجیت تضمین می‌شود. نظامی از وعده‌ها و وعیدها که به کار اِعمال کردار معینی (معمولاً سازگاری) می‌آید، در اخلاق به نظام *جزاهای*[12] اخلاقی نامبردار است. برخی صورتهای جزا در جامعهٔ نو عبارت‌اند از نظام کیفری در مجموعهٔ قوانین قضایی و تهدید به طرد و اخراج اجتماعی که اخلاق قراردادی به‌طور ضمنی آن را مجری می‌دارد. پاداش ممکن است «دلیل آن باشد که چرا» پیرو نگرش اخلاقی عبرانی- مسیحی اطاعت می‌کند، به این معنی که قدرت او را به اطاعت *وامی‌دارد*. اما به معنای دیگر — معنای اصلی — پاداش «دلیل چرایی» نیست، به این معنی که توجیه اطاعت اوست؛ زیرا فرض می‌گیرند که اطاعت از خدا خود، توجیه خویش است. در کتابهای «عهد عتیق» و «عهد جدید» تفاوتهای معنی‌داری دربارهٔ طبع جزاهایشان هست. تفاوت عمده آن است که کتاب اول هیچ ذکر صریحی از زندگی آینده به میان نمی‌آورد بلکه پاداشها و کیفرها را در زندگانی یك آدم معین یا در نسلهای آینده می‌نهد؛ ملکوت فرجامین خدا را بر زمین عرضه می‌دارد. کتاب دوم ملکوت خدا را در آسمان عرضه می‌دارد — یعنی،

12. sanctions

تصور آنجهانی یك داوری غائی که به رستگاری یا لعن ابدی می‌انجامد. به دیدهٔ نخست چنان می‌نماید که رستگاری آرمان فرجامین بشر یا نیکی برین است. هنگامی چنین حال را دارد که نیل به فرمانبرداری کامل از مشیت خدا باشد، و نه هنگامی که اطاعت از مشیت خدا صرفاً وسیله‌ای برای آن است. اینکه رستگاری همچون چیزی متمایز در واقع پاداشی ناشی از جزایی اخلاقی است و خودش نیکی برین نیست، از اینجا دانسته می‌شود که رستگاری موکول به داوری واپسینی است که تعیین می‌کند که *آیا* انسانی جویای نیکی برین یا اطاعت از خدا بوده است. بنابر نظر مسیحی، که ذاتاً همان نظر عبرانی منتها در هیئت دیگری است، نه به آن سبب که رستگار خواهیم شد اطاعت خوب است؛ به آن سبب که اطاعت خوب است رستگار خواهیم شد.

سازگاری ماشینی در مقابل ایمان فعال. پیامبران کتاب «عهد عتیق» تأکید می‌ورزند که مایهٔ راستکاری نه رعایت نص قانون بلکه روح قانون است. در انجیلهای کتاب «عهد جدید» مسیح همین نظر را علیه فریسیان ابراز می‌کند. آیا این رأی شورشی بر اخلاق حجیت باورانه است؟ پاسخ قطعاً منفی است. این آموزگاران اخلاقی به‌گونهٔ ماشینی و بی‌معنای سازگاری اعتراض دارند. آنان بر این عقیده‌اند که نه صرف اجرای فعلی ظاهری که خواست آگاهانه به فرمان‌بردن، اطاعت از خدا را فراهم می‌سازد. اگر فرد خودش را به حقانیت فرمانبرداری قانع نکند، اگر او ایمانی راسخ نداشته باشد یا به دست نیاورد، اعمالش براستی صواب نیستند. بدین‌سان گناهکاری که به صدق دل توبه می‌کند، فضیلت‌مند[13]تر از سازگار اسمی است. این تأکید بر ایمان همان تأکید بر «دل» است. در کتاب «میکاه نبی» می‌خوانیم: «... آنچه خداوند از تو می‌خواهد فقط آن است که داد بورزی، و رحمت را دوست بداری، و فروتنانه با خدایت راه بروی.» و مسیح در انجیل متی می‌گوید: «خوشا به حال مسکینان در روح زیرا ملکوت آسمان از آن ایشان است.... خوشا به حال پاك‌دلان زیرا ایشان خدا را خواهند دید.»

صورتهایی از شهودباوری اخلاقی. بر وفق نظر عبرانی ـ مسیحی، معیارهای اخلاقی به حجیت الهی بر ما مکشوف می‌گردند. بسیاری از فیلسوفان باور داشته‌اند که به خلاف، ماییم که در امر ارزشهای اخلاقی، حجیت به‌شمار می‌آییم. آنچه چیزی را خوب می‌گرداند، حس یا احساسی از سوی ماست که حکم به خوبیش می‌دهد. حمل خوبی بر هر چیزی بدین معنی است که آن را به‌شهود بپسندیم. و برای آنکه بدانیم خوب چیست باید به حکمیت شهود متوسل شویم. بدین‌نحو شهود در اخلاق هم *شرط* صواب و خیر است و هم *شناخت* صواب و خیر. ولی نه نظریهٔ واحدی به نام «شهودباوری اخلاقی» داریم و نه هیچ مکتب واحد «شهودباوری». صورتهای گوناگونی هستند، و صورتهای زیر بعضی از آنهایند.

13. virtuous

(۱) نظر گویای اینکه ما، به منزلهٔ آدمیزادگان، به‌قوهٔ روانی خاصی به‌نام «حس اخلاقی»[14] مجهزیم. به مدد «احساسات اخلاقی» حکم می‌کنیم که برخی چیزها «موجه» و برخی دیگر «ناموجه»اند.

(۲) نظر حاکی از اینکه ملاك ارزش در هر موقعیت اخلاقی حس اخلاقی نیست که قوهٔ خاصی مشترك نزد همهٔ آدمیزادگان به‌شمار آید، بلکه *گونه‌ای* احساس است که بر بنیادش ارزش تعیین می‌شود. بنا به تفسیر پیشین «شهود»، شهود قوه‌ای همگانی است و همهٔ آدمیان دست‌کم علی‌الاصول بر ارزش‌گذاریهای واحد توانایند. بنابر تفسیر حاضر، شهود چیزی است که برحسب افراد مختلف چه‌بسا تغییر یابد، افرادی که به موجب واکنشهای احساسی متفاوتشان نمی‌توان آنان را مشمول معیارهای اخلاقی واحدی دانست.

(۳) نظر مبنی بر اینکه ما شهود اخلاقی پیشینی داریم. در حالیکه دو نظر قبلی شناخت اخلاقی شهودی‌را مفروض می‌دارند که خصلتی حسی دارد و دربارهٔ موقعیتهای اخلاقی جزئی صدق می‌پذیرد، نظر حاضر شناخت شهودی مبادی اخلاقی کلی را فرض می‌گیرد.

(۴) نظر کانت، که مانند هر نظر دیگر او جدا از چهارچوب کامل دستگاه فلسفیش مشکل به بیان درمی‌آید. در اینجا شهود صورت «وجدان» به خود می‌گیرد که بیانگر «عقل عملی»[15] آدمی است، همچنان که تواناییهای علمیش بازتابندهٔ «عقل نظری»[16] اویند. گیتی علاوه بر قانون مادی، از قانون اخلاقی فرمان می‌برد، و عقل عملی آدمی در هیئت وجدان شهودیش قانون اخلاقی را درك می‌کند. برای کردن کار صواب و دانستن اینکه نیکی چیست باید برطبق این قانون اخلاقی عمل کنیم، و هرگاه که از وجدانمان پیروی کنیم چنان عمل کرده‌ایم. قانون اخلاقی مطلق است، و فرمان بردن از آن تکلیف یا الزام برین است. ارادهٔ عمل کردن بر وفق تکلیف، چیزی است که کانت «ارادهٔ نیك» یا «نیت خیر»[17] می‌نامد.

تفاوتهای بنیادین میان شهودباوران. دقت در این نکته روشنگر است که کسانی که روش ذاتاً واحدی را در اخلاق به‌کار می‌بندند، تفاوتهای ژرفی میان خود دارند. بعلاوه، درون هر کدام از انواع آرای پیشگفته می‌توان تفاوتهایی را نشان داد که مایهٔ امتیاز اصحاب آنها از همدیگر می‌شود.

آشکار است که نخستین دو نظر پیشین از حیث تأکید تجربه‌باورانه‌اند و حال آنکه دو نظر واپسین عقل‌باورانه‌اند. صورت (۴) متضمن سرشت عینی معیارهای اخلاقی است، به این معنی که ذاتی ساختمان گیتی‌اند. صورت (۱) از این لحاظ عینی است که می‌گوید قوهٔ حس اخلاقی به همهٔ آدمیان تعلق دارد، ولی نه از آن بابت که ارزشها بر بشر تعالی می‌جویند. در نتیجه، برای نظری مانند (۱)، ارزش اخلاقی از خواهش یا پسند آدمی جدایی‌ناپذیر است، و حال آنکه برای (۴) چیزی

14. moral sense 15. practical reason 16. speculative reason 17. good will

ممکن است خوب باشد ولو آنکه هرگز مورد خواهش یا پسندمان نباشد. صورت (٤) بدین‌سان از یك‌باره به اخلاق حجیت‌باورانهٔ عبرانی ـ مسیحی نزدیك است، در حالیکه (۱) از آن یکسره دور است. نظریه‌های تجربه‌باورانه (دوتای اول) از این حیث با هم فرق دارند که دومی *نسبی‌انگاری*[18] ارزشها را منظور می‌دارد، و فرض می‌گیرد که احساساتی که بر بنیان آنها داوریهای اخلاقی استوارند، ممکن است هرگونه احساساتی باشند و لذا برحسب مردمان مختلف دگرگونی بپذیرند. در زمرهٔ شهودباوران تجربی که ارزش و خواهش را به هم می‌پیوندند، برخی باور داشته‌اند (همچون فرضی روان‌شناختی) که آنچه آدمیان در واقع امر آرزو می‌کنند (و لذا به شهود «خوب» می‌پندارند) لذت است. عده‌ای بر این معتقد بوده‌اند که آدمیان در وهلهٔ نخست لذت خویشتن را می‌جویند، در حالیکه گروهی دیگر (بیشتر در مکتب «حس اخلاقی») چنین مفروض گرفته‌اند که انسانها دارای احساسات شهودی همدلی[19] و نیکخواهی[20] هستند. اما هر کدام از این مفروضات روان‌شناختی ویژه، و نیز این دیدگاه کلی که ارزش چیزی جدا از *گونه‌ای* نسبت با پسند و خواهش آدمی نیست، در فلسفه‌های اخلاقی ضدشهودی کاملاً به همان اندازه امکان‌پذیرند.

فرضی بنیادین در رهیافتهای حجیت باورانه و شهودباورانه. خواننده‌ای که بحثمان را دربارهٔ مرجع حجیت و شهود به‌طور کلی به‌یاد می‌آورد، در کاربست حجتهای انتقادی به حوزهٔ اخلاقیات مشکلی نخواهد داشت، هرچند که می‌توان نکات جالب نویی را پیش آورد. ولی نکتهٔ خاصی هست که به کنه هرگونه نظریهٔ اخلاقی نظر دارد.

فرض بنیادینی که با رهیافتهای حجیت‌باورانه و شهودباورانه ملازمه دارد آن است که افعال اخلاقی و غایتهای اخلاقی را می‌توان به منزلهٔ *واحدهایی مجزا و خودبسنده* که به صفات معینی چون صواب و خیر ممیزند ارزش‌گذاری کرد. فعل یا غایتی معین بنابر فرض چیزی است که می‌شود درباره‌اش *به‌طور ذاتی* یا *به خودی خود* داوری کرد. بدین‌سان، مثلاً، بنابر دیدگاه‌های حجیت‌باورانه و کانتی، فعل دزدی یا دروغگویی یا زناکاری، در هر وضع و حالی خطا انگاشته می‌شود. و بنابر نظر شهودباورانهٔ تجربی، ولو آنکه عملی گاه خطا گاه صواب دانسته شود، دلیل آن (هرچند که اگر دقیقتر بگوییم، بنابر تعریف هیچ دلیلی برای داوری شهودی نیست) یکسره در خصلت خود همان فعل خاص نهفته است. هر داوری اخلاقی که صادر شود، خواه بی‌تصریح دربارهٔ *گونه‌ای* فعل مانند مورد اول خواه بی‌تصریح دربارهٔ فعل *خاصی* مانند مورد دوم، مفروض چنین است که مورد معینی از کردار اخلاقی را می‌توان بر اطلاق جدا ساخت و لذا درباره‌اش براطلاق داوری کرد.

پیامدها: پیوستگی کردار اخلاقی. اکنون بحق می‌توان پرسید که آیا اخلاق انتقادی می‌تواند چنین‌گونه فرضی بکند. در وهلهٔ نخست، فرض آنکه هر ملاك داوری اخلاقی غائی است و

18. relativism 19. sympathy 20. benevolence

مشمول بازجست بیشتر نیست، صورتی از جزمی‌اندیشی و مغایر با نگرش علمی است. در وهلهٔ دوم، فرض آنکه افعال و هدفهای اخلاقی پذیرای جدایی و تجرید مطلق‌اند، خلاف شهادت تجربهٔ همگانی است. دزدیدن سلاح از دیوانه و دزدیدن کتاب از کتابخانه هر دو فعل دزدی‌اند، ولی به‌خودی خود نمی‌توان ارزش‌گذاریشان کرد. فعل را باید در رابطه با غرضی، یعنی، همچون وسیله‌ای برای غایتی نگریست، و هنگامی که بدین‌وجه پنداشته شود مرتبه‌اش همواره یکسان نیست. قاعده‌ای جامع نمی‌تواند اخلاقاً برای همه‌گاه و همهٔ اوضاع و احوال قانون بگذارد، و ارزش‌گذاری شهودی یك فعل خاص با نادیده‌گرفتن شبکهٔ ممکن نسبتها که فعل در بطن آن جای گرفته است به داوری کورکورانه مبدل می‌گردد. همین سخن دربارهٔ گزینش غایت صادق است. پسند حجیت باورانه و شهودی برخی انواع غایت و پاره‌ای غایتهای خاص از دیدن این نکته غافل می‌ماند که (الف) غایتی چه بسا در حین نیل به آن نادلخواه از کار درمی‌آید؛ که (ب) غایتی که می‌گزینیم از دیگر غایتهایی که گزیده‌ایم و خواهیم گزید جدایی نمی‌پذیرد؛ و (پ) غایتهایمان چه بسا به‌لحاظ اوضاع و احوال خارج بر ما نادلخواه گردند. نمونه‌ای بیاوریم: هدف پول دادن به شخصی تهیدست، هرچند که نخست نیك دانسته شود، ممکن است نظر به حساسیت بسیارش، بد گردد، یا نظر به این ملاحظه که شاید بیشتر از آنکه برای او نیك باشد به ما آسیب می‌رساند، یا نظر به اینکه هدف مبرمتری یاریمان را اقتضا می‌کند یا نظر به کشف این امر که تهیدستی ظاهری، پرده‌پوش خست بیمارانه است. بدین‌سان در حوزهٔ اخلاق انتقادی، ارزش اخلاقی افعال و هدفها را هرگز نمی‌توان با غائیت مجرد داوری کرد، بلکه باید آن را همیشه به‌لحاظ *پیامدهای*[21] ممکن بررسید. وسایل و غایات جدایی‌ناپذیراند، اوضاع و احوال خاص حاکم بر آنها را نمی‌توان نادیده گرفت، و پیوند متقابل غایات را نمی‌شود یکباره تعیین کرد.

ماهیت مبادی کلی در اخلاق. از گفتار بالا به هیچ‌رو چنین برنمی‌آید که تقریر مبادی کلی کردار محال است، یا که بینش شهودی هیچ جایی در داوری اخلاقی ندارد. فقط منکر آن است که مبادی کلی یا پسند شهودی *به تنهایی* از توجیه ارزش‌گذاری موارد خاص کردار برآیند. مبادی کلی برای فهم موقعیتهای جزئی ضرورت دارند. بدون گونه‌ای مشی کلی نمی‌توان به مورد خاصی پرداخت، همچنان که بدون فرضیه در علوم طبیعی نمی‌توان دسته‌ای از امور واقع را تفسیر کرد و امور واقع ناشناخته را پیشگویی کرد. ولی مبداءِ کردار صرفاً گونه‌ای فرضیه است. و همان‌سان که همهٔ فرضیه‌ها را هنگامی که امور واقع نارسایی و نابسندگی‌شان را نشان دهند کنار می‌گذارند، مبادی اخلاقی نیز نمی‌توانند فرانمایند که چیزی بیش از *راهنمایان* کردار یا دست‌افزارهایی برای پرداختن به موقعیتهای خاص‌اند. همینکه این مبادی به هیئت قانونگذارنی ابدی برای کردار درآیند،

21. consequences

کمتر از فرضیه‌هایی که همچون حقایق خطاناپذیر تجلیل می‌یابند ضدعلمی نیستند. به همان شیوه، «شهود» می‌تواند نه به منزلهٔ داور بی‌چون و چرا بلکه بحق همچون بینش بارور و راهنمای کردار کار کند و نیز به نحوی خودانگیخته خواهشهای بنیادینی را بازتاباند که هرگز نمی‌توان بررغم هرگونه انتخابی که می‌کنیم یکسره از آنها چشم پوشیم.

ملاك لذت: لذت باوری. اگر راست باشد که هرآنچه اخلاقاً «نیك» از کار درمی‌آید همان است که آرزو می‌کنیم، باری راست نیست که هرچه آرزو می‌کنیم نیك است. در فصل ۱۲ میان آنچه می‌خواهیم و آنچه خواستنی است فرق گذاشتیم. امر اخلاقاً خواستنی آن چیز است که ما پس از بررسی پیوند متقابل همهٔ غایاتی که به ما ربط دارند و هر شمارهٔ ممکنی از پیامدها که پیشبینی می‌کنیم بخواهیم. اکنون بر عهدهٔ ماست که بگوییم که امر خواستنی یا نیك چیست.

یك پاسخ معروف که آغازش به روزگار کهن است، می‌گوید که دلیل نیکی چیزی لذتی است که می‌دهد (دیر یا زود)، یا لذتی که به آن پیوسته است. این نظر *لذت باوری*[22] نام دارد. برخی شهودباوران، لذت‌باور بوده‌اند؛ ولی ما باید این نظر را در بهترین وجهش بنگریم که سنجیدن پیامدهای اعمال را برای تعیین لذت پیوسته به آنها و گزینش سنجیدهٔ اعمال بر وفق غایتهای لذتبخش را تجویز می‌کند. لذت‌باوری فراخ دامنه‌تر از این نظر است که فقط لذتهای حسی و حیوانی مجوز غائی کردارند، یعنی نظری که‌به سیرنائی‌سیسم[23] شهرت دارد. این‌نطر هم اخلاقی و هم روان‌شناختی است. باورش آن است دلیل آنکه آدمیان *باید* در طلب لذت همچون غایت فرجامینشان باشند (یعنی دلیل آنکه چنین کاری نیك است) این است که به اقتضای سرشتشان جانورانی لذت جویند. خواننده را وامی‌گذاریم که محاسن و معایب این فرض روان‌شناختی بسیار رایج ولی بسیار مشکوك را بازجوید و خود دشواریهای لذت‌باوری اخلاقی را به اجمال می‌گوییم.

نقد لذت‌باوری. (۱) اگر لفظ «لذت» به معنای معمول احساس لذت‌بخش یا واکنش لذت بخش به‌کار رود، پس، همچنان که در فصل ۱۲ گفتیم، واقعیتهای تجربهٔ عام و واقعیتهای تاریخ‌انگار ثابت می‌کنند که لذت‌باوری از لحاظ ملاك نیکی اخلاقیش تنگ‌بین و خودسرانه است. زیرا کرده‌ها و گزینشهای بسیاری که عموماً خواستنی و خوش‌آمدنی دانسته می‌شوند، با لذت در هر معنای دقیقی مغایرت دارند ـ مانند کردهٔ ناخدایی که با کشتیش به ته آب فرو می‌آورد و شهیدی که به سوختن‌گاه می‌رود.

(۲) اگر عاطفهٔ لذت‌بخش ملاك نیکی در کردار می‌بود، پیامدهای عمل‌سازوار با آن بیشتر احتمال‌داشت که به‌تحقق *کل* مصالحمان در *غایت‌امر* خلل‌برسانند نه‌آنکه‌به‌کامیابیشان‌بینجامند.

22. hedonism 23. cyrenaicism

آنچه برای یك فرد لذت‌بخش است، برای دیگری بضرورت چنین نیست. اگر هر کس بنا بود که بنابر این ملاك عمل کند که سرانجام بر لذتهایی که بیش از همه خرسندش می‌گردانند دست یابد، ستیز و کشاکش برمی‌خاست که به حال بهروزی عام زیانبار بود.

(۳) لذت چنانچه در نفس خویش و تاحد ممکن جدا از پیامدها نگریسته شود، *یك* نیکی است و کسی منکر این نکته نیست. ولی نگریستن به آن به منزلهٔ ملاك داوری نیکی هرچیز، مطلب دیگری است. ارسطو در تحلیلی که از لذت به دست می‌دهد، دلیل دیگری می‌آورد که چرا طلب لذت همچون غایتی اصلی با بهروزی عام منافات دارد. او یادآور می‌شود که هرچه لذت کاری بیشتر باشد، بیشتر جلوی کار دیگر را می‌گیرد. لذت توجهمان را به خود جلب و از همه چیز دیگر منصرف می‌کند. چنین برمی‌آید که اگر فزونی لذت غایت *اصلی* ما باشد، ملاحظهٔ *کل* امورمان به خردمندانه‌ترین وجه محال است. شق خردمندانه‌تر آن است که *نخست* غایاتمان را برگزینیم و سپس تاحد امکان آنها را لذت‌بخش گردانیم.

(٤) احساسات و عواطف لذت‌بخش، مانند همهٔ احساسات و عواطف، گذرا و دستخوش دگرگونی‌اند. ناثابت و به اوضاع و احوال تصادفی بازبسته‌اند. بنابر این، آنها را عوامل تعیین‌کننده در کردارمان گردانیدن، در حکم این است که آن کردار را بر چیزی ناثابت و ناپایدار بنیاد نهیم. در اینجا باز می‌توان گفت که لذت را باید به کردار همواره خواستنی افزود، نه آنکه کردار را به طبع حتماً ناپایدار لذت سازش داد. شاید راست باشد که چیز نیك بناچار دیر یا زود دربردارندهٔ لذت است، ولی هرآنچه لذت دربر دارد نیك نیست. کوتاهی در نهادن این تمیز، عیب عمده‌ای در لذت‌باوری است.

لذت و نیکبختی اگرلذت‌باور به‌این تصدیق ناگزیر می‌شد که‌مواردی از نیکی‌اخلاقی‌هستند که لذت دربر ندارند، امکان داشت نظریه‌اش را به صورت دیگری بیان کند، بدین معنی که لذت دست کم نیکی برین است. این قول در واقع همان گفتهٔ نخستین است، و ایرادهای پیشگفته همچنان برجایند. لذت‌باوری در زمرهٔ دیرینه‌ترین فلسفه‌های اخلاقی یونان باستان بود. افلاطون و ارسطو، هنگامی که دست به انتقاد آن زدند پی بردند که دارای تأکید ارزشمندی است و آنان کوشیدند تا به یاری نهادن تمیزی که لذت باوری ننهاده بود این تأکید را نگاه دارند. این تمیز میان لذت و نیکبختی بود. نیکبختی یا «بهروزی»، نیکی برین است و نه لذت. لذت، گذرنده و بی‌ثبات است؛ نیکبختی درست همان نیل به ثباتی بنیادین است. تعریف صواب و نیکی برحسب چیزی که به نیکبختی راه ببرد، پرهیز از ایرادهای بالاست. خلط نیکبختی با لذت، مناقشهٔ بیهودهٔ بسیاری را در مبحث اخلاق پیش آورده است؛ و نظریه‌هایی که با آنها در غیر این حال همدلی داریم به‌سبب کوتاهی در نهادن تمیز نامعتبر می‌نمایند. مثال برجسته‌اش، مثال آیین *فایده‌باوری*[24] است که

24. utilitarianism

شناخته‌ترین شارحانش فیلسوفان انگلیسی، جرمی بنتام[25] (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲) و جان استوارت میل[26] (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) هستند. این نظریه در گذاشتن لذت در پایهٔ نیکی برین، انگیزه‌اش را از لذت باوری می‌گیرد. ولی البته نه لذت من یا شما بلکه لذت جامعه همچون یك کل. گفتهٔ معروفی که مقصود فایده‌باوری را بازمی‌نماید چنین است: «بیشترین نیکبختی برای بیشترین شماره.» ولی دریغا که فایده‌باوران از واژهٔ «نیکبختی» معنایی بیش از «لذت» *اراده نمی‌کنند* و این الفاظ را مترادف هم می‌گیرند. دریافتن این نکته دشوار نیست که اگر تمیز بایسته تقریر می‌یافت، ابهام و دشواری بسیاری در تأکیدشان از میان برمی‌خاست.

سعادت همچون هماهنگی، تحول انسان در جامعه. نظریه‌های اخلاقیی که بر نیکبختی همچون نیکی برین (یا خواستنی‌ترین غایات) و ملاك فرجامین همهٔ نیکیهای دیگر تأکید می‌گذارند، *سعادت باوری*[27] نام دارند. بسیاری از فلسفه‌های اخلاقی، شاید بیشترشان، سعادت باورانه بوده‌اند، و با این همه از بُن با هم تفاوت داشته‌اند. ولی این نکته فهم‌پذیر است، چون پرسش مهم این است: مقصود از «سعادت» یا «بهروزی» چیست؟ یکی از ژرفترین و بانفوذترین تفسیرها، تفسیر افلاطون و ارسطوست که بررغم وجوه اختلاف رأی و ناهمانندی در بیان، نظریهٔ کلی یکسانی دارند. خلاصهٔ این نظریه به قرار زیر است.

نظر افلاطون و ارسطو. آدمیان خواستار داشتن گونه‌های بسیاری از خوبیهایند. ولی بنیادیترین خوبیها ــ ماندگارترینشان ــ سعادت است. همهٔ خوبیهای دیگر از بهر سعادت‌اند، ولی سعادت را محض خودش خواهانند؛ سعادت وسیله‌ای برای چیزی نیست بلکه یکسره خودبسنده است. سعادت پدیدآوردهٔ چیست؟ چگونه تعیینش می‌کنیم؟ چگونه می‌توان معیاری عینی برای ارزش‌گذاری یافت. یك چیز را می‌دانیم و آن اینکه هنگامی که چیزی خودبسنده و نه وسیله‌ای برای چیزی فراتر می‌یابیم، «سعادت» را بازمی‌شناسیم. جهان روزانه را بررسی کنیم. وقتی می‌گوییم که فلان و بهمان برای هر آفریده‌ای «بهترین» است مرادمان وصول چیزی است که آن آفریده بیش از همه به وصولش تواناست. خیر موسیقیدان در این است که جویان موسیقی باشد و در آن کامیاب گردد؛ خیر فیلسوف در این است که در طلب فلسفه و خواهان آموختن از آن باشد؛ خیر صراف در وام‌دادن و سود بردن است؛ خیر گوزن در چریدن در چراگاهی سرباز است، در حالی که خیر میمون زیستن در جنگل است. بدین‌سان خیر یك آفریده، یا خیر نوع آفریده، یا براستی خیر هر چیزی، با تعیین *کارکردهایی* که او سزاوار انجام دادن آنهاست معین می‌گردد، یا با تعیین اینکه چه دسته فعالیتهایی به حال *کاملترین و هماهنگترین تحول* زندگیش بهتر از همه سودمند است. پس خیر اعلای آدمی یا نیکبختیش در این است که استعدادها یا تواناییهای بالقوه‌اش را تحقق بخشد و به

25. Jeremy Bentham 26. John Stuart Mill 27. eudaemonism

صورت سازمانی هماهنگ درآورد. این تحول، تحولی است که در جامعه رخ می‌دهد چونکه یونانیان بر آن بودند که آدمی جانوری ذاتاً اجتماعی و سیاسی است. خیر فرد و خیر کشور جدایی‌ناپذیرند. از آنجا که زندگی یك انسان، مناسبات و پیوندهایش با انسانهای دیگر را دربر می‌گیرد، استقرار هماهنگی متضمن چنین اموری است: گزاردن تکلیفها و الزامها، مهارانگیزه‌های حیوانی علاوه بر به کار گماردن آنها، فداکاری و تکاپوی فکری افزون بر طلب لذت. فضیلت، یا عادت کردار درست، به گونه‌ای کردار که بهتر از همه به کار تحقق یافتن تحول هماهنگ آید تعریف می‌شود. رابطهٔ بنیادینی که به ساخت چنین هماهنگی راه می‌گشاید همان است که سعادت بشر را فراهم می‌آورد. ولی ارسطو یادآور می‌شود که فعالیت فضیلت‌مندانه بدون داشتن خیرهای مادی ــ دوستان، قدری ثروت، نیکنامی، و جز آن ــ ناممکن است و سعادت بدون فعالیت فضیلت‌مندانه ممکن نیست. ولیکن با همهٔ اینها، مقصود نهایی هنوز حاصل نشده است. زیرا اگرچه فضیلت ذاتی نیکبختی است، به‌خودی خود کافی نیست. افلاطون و ارسطو باور دارند که انسان نیکبخت کسی است که به تفکر توانا باشد (خواه طلب هنر، علم، فلسفه باشد خواه هر فعالیت متفکرانهٔ دیگر)، و تفکر برترین کارکرد آدمی است. دلیلش آن است که فعالیت متفکرانه تنهاگونهٔ فعالیت خودبسنده است، یا همچون *غایتی در خویش* از بهر خودش مطلوب است. انسان متفکر کمتر از انسان دیگر به اوضاع و احوال بیرونی به‌مثابهٔ منبع سعادتش وابسته است. سعادتش درون خودش جای دارد، و حال آنکه انسانی که جویای نام یا مال است، غایتی را می‌طلبد که به اقتضای طبع دستخوش اوضاع و احوال است. سعادتی که به شیوهٔ دوم به‌دست آید سعادتی عرضی است و همواره آفت‌گذرانی آن را در معرض خطر می‌آورد. ارضای گذران لذت است نه سعادت. سعادت یك حالت ذهنی یا عاطفی نیست؛ پیوند بنیادینی است که همهٔ دلبستگیهای آدمی را فرامی‌گیرد.

این آرمان اخلاقی را می‌توان به‌طرز دیگری بیان کرد. نیکبختی یا بهروزی راستین آدمی نه چندان در نیل به مختصات نوع او که در تجسم بخشیدن به کمال نوع او نهفته است. بدین منوال فعالیت متفکرانه یا تأمل‌آمیز، به منزلهٔ عالیترین کارکردهای آدمی، نمودار کارکرد بشر است بر وفق *تمامترین* دستاورد ممکن او، یعنی تمامترین فضیلت یا کمال یا والایی او. این روایت شاید تفاوت مهمی را میان خیر انسان و خیر انواع دیگر آفریدگان جهان تأکید می‌کند. در حالی که برای آفریدگان دیگر خیر نوع به میانجی هریك از افراد آن نوع قابل حصول است، خیر آدمی تنها به دست شمار بالنسبه اندکی از آدمیان حاصل می‌آید.

آرمان اپیکوروسی. شق آموزندهٔ دیگری در مقابل تفسیر پیشگفته بر نیکبختی، شق اپیکوروس[28] فیلسوف یونانی و پیروان اوست. عامه آیین اپیکوروسی[29] را به صورت

28. Epicurus 29. epicureanism

خام‌اندیشانه‌ای از لذت‌باوری، معمولاً سیرنائی‌سیسم، تعبیر می‌کنند و با لذت‌جویی مبتذل مرادف می‌گیرند. ولی براستی آیین اپیکوروسی درست وارونهٔ این پندار است. برای نیل به نیکی برین، کاهش و نه افزایش لذتها را پند می‌دهد، به این دلیل که افزودن شمارهٔ لذتها در حکم تشکیل عادتهای آرزومندی جدید است، و آدمی که آرزوهای کمتری دارد نیکبخت‌تر از کسی است که گرانبار از خواشها و تمنیات مداوم است. انسان در وصول این نیکی، از وابستگی به چیزهای بیرونی برای ارضای نفس می‌پرهیزد؛ وارسته و آزاد می‌گردد. در این‌جا آیین اپیکوروسی در تصور افلاطونی- ارسطویی از سعادت همچون هماهنگی خودبسنده سهیم است. هر دو به لزوم مقدار معقولی از نعمتهای مادی، و به تکاپوی فکری به منزلهٔ استوارترین تضمین سعادت ناگسسته اشاره دارند. ولی همسانی آنها از این پیشتر نمی‌رود. چه در حالیکه آرمان افلاطونی- ارسطویی عبارت از هماهنگی در جامعه است، آرمان اپیکوروسی در هماهنگی از طریق کناره‌گیری از جامعه نهفته است. اولی هماهنگی زندگی تمام عیار و ثبات «بهروزی» است. دومی هماهنگی «زندگی ساده» است که از پرهیز از الزام و مسئولیت فراز می‌آید. آیین اپیکوروسی را می‌توان به نظری خلاصه کرد که می‌گوید هرچه نیازها و خواهشهای آدمی کمتر باشند، تکالیف و مسئولیتهایش کمترند، و امکان خلل‌افتادن در خرسندیش (که از طریق ارضای ضروریات بنیادی و از راه تأمل حاصل آمده) کمتر است. آیین اپیکوروسی، فلسفهٔ انزوای اشراف‌منشانه و کناره‌جویی است.

نظریه‌هایی مانند دو نظریهٔ اخلاقی بالا پرسشهایی بااهمیت بنیادین طرح می‌کنند. آیا صواب کناره‌جویی از جامعه به لحاظی کمتر از صواب مشارکت در جامعه است؟ آیا نیکبختی در هر دو مورد دست یافتنی است؟ ارسطو هشدار می‌دهد که هرگونه نتیجه‌ای که در اخلاق به آن برسیم باید به منزلهٔ تعمیمی تقریبی با استثناهای بسیار محتمل انگاشته شود؛ و باید از امکان قانونگذاری برای همهٔ آدمیان و همهٔ جوامع برحذر بود. آیا می‌توان کسانی را «نیکبخت» خواند که از زندگانی متفکرانه ناتوانند؟ آیا معنی دارد که از بهروزی انسان متفکر در جامعهٔ بلازده سخن بگوییم؟ آیا نیکبختی چیزی است که پذیرای درجات است، چندان‌که می‌توانیم از نیکبختی بیشتر و کمتر سخن بگوییم؟ خواننده‌ای که چنین مسائلی برایش جان می‌گیرند، بی‌گمان مسائل فراوان دیگری را کشف خواهد کرد که تا قلب زندگانی و اندیشه‌اش رسوخ می‌یابند.

تطبیق آموزشهای غیر سعادت باورانه. برآن دسته از فلسفه‌های اخلاقی که معیارهای اخلاقی را به معیار فرجامین دیگری جز سعادت آدمی تعریف می‌کنند می‌توان نام «غیر سعادت‌باورانه» نهاد. بدین‌سان فلسفهٔ اخلاقی سنت عبرانی- مسیحی و فلسفهٔ اخلاقی کانت در زمرهٔ فلسفه‌های اخلاقی غیر سعادت باورانه می‌آیند. در فلسفه هر نگرشی که اختیار کنیم، این احتمال هست که در نگرشهای دیگر و حتی معارض تاکید ارزشمندی بیابیم که از آن سود برگیریم. این معنی در هیچ جا به اندازهٔ حوزهٔ اخلاقیات راست نیست. اگر مثلاً رهیافتی ارسطویی را بپذیریم،

لزومی ندارد که نظر متفاوتی چون نظر «عهد قدیم» یا «عهد جدید» را یکسره مطرود بشمریم. باید میان احکام کردار اخلاقی که در «عهد قدیم» و «عهد جدید» آمده‌اند و تفسیری که این احکام در زمینه‌شان به‌خود می‌گیرند تمیز بنهیم. از سوی دیگر، راست است که نمی‌توان چیزی را از زمینه‌ای انتزاع کرد بدون آنکه قدری از معنایش را از دست ندهد. ولی آموزشهای انبیای عبرانی، موعظهٔ عیسی بر روی کوه زیتون، کتاب ایوب، پولس رسول، و جز آن، تا اندازهٔ زیادی نتیجهٔ ژرف‌بینی *مستقل* در کردار آدمی است، بینشی که بضرورت بر مسلک یك فرقهٔ خاص بازبسته نیست. به اتفاق همگان، صرف‌نظر از قالب ویژهٔ نظریه‌مان، می‌توان اندرز به دادگری، شفقت، و مهرورزیدن را تأیید کرد و آرمانهای صلح همگانی و نیکخواهی عام را تصدیق داشت. نزد اِشَعْیا، میکاه، و عیسی، صلح در آدمی گرانمایه است زیرا بهتر از هر چیز به اجرای مشیت خدا راه می‌برد؛ نزد افلاطون و ارسطو، ارزش صلح در این است که شرطی برای تحقق کامل تواناییهای بشر به‌شمار می‌رود. بدین‌سان در زمینه‌های مختلف و به دلایل مختلف، ارزش اخلاقی آرمان صلح به یکسان بازشناخته می‌شود. ولی در نظریه‌ای انتقادی (مانند نظریهٔ افلاطون و ارسطو)، تحلیل همراه بصیرت می‌آید. از یك نظریه، همچنان که از نظریهٔ دیگر، می‌توان شناخت بعضی از هدفهای غالب آدمی را بیرون بکشیم، ولی برای نظریهٔ انتقادی کافی نیست که بداند عدالت و محبت و نیکخواهی از جملهٔ ارزشهایند. فیلسوف می‌خواهد تعیین کند که اینها از چه حیث و *چرا* ارزش به‌شماراند؛ مایل است که معانی ممکن آنهارابازجوید،و احوالی را بشناسد که ارزشها در آن برقرار هستند و نیستند.

ارزشهای انسانی و اوضاع انسانها. احتمال دارد که در نقطه‌ای خواننده در این اندیشه بیفتد که ارزشهای منسوب به انسان، و بویژه ارزشهایی که آنها را بنیادین می‌انگارند، تا اندازهٔ زیادی بازبسته بر گونهٔ «وجود»ی هستند که انسان را دارای آن می‌پندارند. وجود آدمی چه‌گونه وجودی است؟ آیا چیزی به نام «طبیعت آدمی» هست که همین که کشف شود شالوده‌ای استوار برای بازجست ارزشهای انسانی فراهم می‌آورد؟ از تأمل بیشتر برمی‌آید که بی‌دشواری نمی‌توان دعوی پاسخ گفتن به چنین سؤالی را داشت. زیرا همان مفهوم «انسان» ناپژوهیدنی است مگر آنکه رسوم، عادتها، فرهنگها، و اوضاع *انسانها* را بررسیم. بدین قرار، هرچند براستی مطالعهٔ اخلاق و ارزشهای اخلاقی مسبوق به فرضهای معینی دربارهٔ انسان است، مطالعهٔ انسان مسبوق به فرضهای معینی دربارهٔ ارزشهایی است که به بازشناخت و تعریف انسان نسبت به گونه‌های دیگر هستی مدد می‌رساند.

در فصل ۲ دیدیم که فلسفه‌ها برحسب دگرگونی تجربهٔ اجتماعی یا تاریخی انسانها دگرگونی می‌پذیرند. زمانهٔ آشوب یا پیشگویی ناپذیری چه‌بسا ارزش مخصوص به امن و آرامش را بیفزاید. ولی همچو زمانه‌ای بسا که افزایندهٔ اهمیت یا ارزش مخصوص به خشونت و زورورزی باشد. به هر روی، واکنشی فلسفی نوعی تفسیر رویدادها و نهادهاست نه آینه‌ای کارپذیر که آنها را بازتاباند. و چنانکه پیش از این خاطرنشان ساختیم، واکنش فلسفی خودش جزئی از کل اجتماعی و تاریخی

است.

در بیان آن نگرش و رهیافت کلی به طبیعت انسان که به «اگزیستانسیالیسم»[۳۰] نامبردار شده است گاه گفته‌اند که از اوضاع تاریخی فراگیر سرچشمه گرفته است. از جملهٔ این اوضاع، زوال چشمگیر کلیسا به لحاظ نفوذش بر تجربهٔ مذهبی شخصی است. گسترش نظام صنعتی با تأثیر خشن و ناانسانیش در شئون آدمی، همان قدر سزاوار اعتناست. این‌گونه اوضاع به اگزیستانسیالیسم آلمانی در نیمهٔ قرن نوزدهم و بعد آن مربوط می‌شد. اگزیستانسیالیسم فرانسوی قرن بیستم در کاملترین صورت بیانش در طی کابوس تاریخی هیتلر و جنگ جهانی دوم و بعد آن پیدا آمد. کانون توجه اخلاقی نویسندگان طراز اول اگزیستانسیالیست برخی وجوه زندگی و تجربهٔ انسان است که با وجوه برتر در سنتهای اخلاقی عمده فرق متمایز دارند. ولی باید یادآور شد که نگرش اگزیستانسیالیستی در سراسر تاریخ اندیشهٔ غرب جلوه‌های گونه‌گونه داشته است.

کیرکه‌گور: مفهوم حیاتی که به منتهی درجه حساس است. نزد متأله و فیلسوف دانمارکی، سورن کیرکه‌گور[۳۱] (۱۸۰۱ - ۱۸۵۵)، حیات اخلاقی انسان را به بهترین وجه در چهارچوب تجربه دینی می‌توان فهمید. لیکن تجربهٔ دینی نه در عالم مسیحیت و در زندگی مقرون به برازندگی و ارضای «خود»[۳۲] که در مسیحیت یا تجربهٔ «خود» از پیوندش با خدا پیدا می‌شود. گونهٔ تأکیدی که کیرکه‌گور بر «خود» ــ و بویژه بر پیوند «خود» با خودش ــ می‌گذارد تأکیدی نمایان است. مفهوم «اگزیستانس» [= وجود] دلالتش را نه از ترادفش با «آنچه هست» بلکه از آگاهی مهم «خود» از آنچه به نحوی پرهیزناپذیر بر آن حاضر است می‌گیرد ــ آگاهی از آنچه «خود»، در وضعش، باید مشخصاً و ناگزیر بدان بپردازد. کیرکه‌گور «خود» را چنین توصیف‌می‌کند: «ترکیب آگاهانهٔ نامتناهی و متناهی که خودش را به خودش می‌پیونددو وظیفه‌اش این است که خودش گردد، وظیفه‌اش که اجرایش تنها به میانجی پیوستگی با خدا میسر است.»[۳۳] اگر نخواهیم که خودمان گردیم به ناامیدی درمی‌افتیم. به عبارت پل تیلیش[۳۴]، متأله اگزیستانسیالیست (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵)، «ناامیدی یعنی نداشتن شهامت خود گردیدن.» ناامیدی، که نزد کیرکه‌گور به معنای ذاتی «گناه» می‌انجامد، نصیب انسان (یا «خود»)ی است آن‌گاه که «آگاهی جاویدان»[۳۵] را درون خویش از نظر گم می‌کند. و زندگی انسان هنگامی زندگی ناامیدی است که از درک تناهی خود در پرتو نامتناهی و جاودانگی یا هستی خداوند فرومی‌ماند. به سخن دیگر، «خود» در فراگرد همیشگی صیرورتش از تبدل به «واقعیتی مشخص» و از فعلیت بخشیدن به امکانات فطریش ناکام می‌شود، درست

30. existentialism 31. Soren Kierkegaard 32. self

33. *The Sickness Unto Death* (translated by Walter Lowrie), Part One, III A.

34. Paul Tillich 35. eternal consciousness

همان‌سان که میوهٔ بلوط حقیر چون درخت نمی‌گردد از فعلیت بخشیدن به امکانات فطریش عاجز می‌ماند. اما تحقق این حال هستی که مقتضی درک است، همچنین چیزی فراتر از درک، یعنی «ایمان» را اقتضا می‌کند.

هراس، حال متناقض‌نما، و امر محال. نمونهٔ انسان مؤمن به دیدهٔ کیرکه‌گور، ابراهیم بطریرک «کتاب عهد عتیق» است. خدا چون می‌خواهد که ابراهیم را بیازماید، به او می‌فرماید که یگانه پسرش اسحاق را به کوه موریا ببرد و قربان کند. ابراهیم اسحاق را به کوه می‌برد، و به سؤالهای اسحاق به نرمی ولی غیرمستقیم جواب می‌گوید. دست و پایش را می‌بندد، کارد می‌کشد، و با دودلی آمادهٔ کشتن اسحاق می‌شود که همان‌گاه فرشتهٔ خداوند بر او ندا می‌دهد که دست بازدارد و می‌گوید که او وفاداریش را به خدا اثبات کرده است و خود و اخلافش برکت خواهند یافت. از نظر اخلاقی، اینجا با وضع حیرت‌آوری روبروییم. آیا خدا به ابراهیم نمی‌فرماید تا کاری را بکند که به لحاظ انسانی و اخلاقی نکوهیده است؟ آیا ابراهیم به موقعیتی تناقض‌آمیز و دشوار فهم درنمی‌افتد که در آن رابطه‌اش با خدا رابطه‌اش را با انسان نقض می‌کند؟ آیا کردار اخلاقی اینجا فهم‌ناپذیر نگردیده است؟ گرفتن این نتیجه آسان است که فقط ایمان کامل ــ گونه‌ای ایمان مطلق به خدا همچون عشق ــ می‌تواند تمکین معصومانهٔ ابراهیم را تبیین کند. ولی کیرکه‌گور در تحلیلش (*ترس و لرز*) از معنای داستان بر اندوه و تنهایی ابراهیم، و عذاب هراس در جریان مأموریتش تأکید می‌ورزد. در این توصیف، ایمان نه همان حالت محض قبول ساده است. منتهای سرگذشت سوزان احساس «خود» است که در آن نیروی «خود» و «اعتبار جاویدانش» جلوه‌گر می‌شود. «شهسوار ایمان» به چیزی باور دارد که باور داشتنش نامعقول است و چیزی را می‌پذیرد که پذیرفتنش خلاف عقل است. ایمانش حصول یا «فعل» «تسلیم بی‌نهایت» را پیشاپیش فرض می‌گیرد. کیرکه‌گور می‌گوید که ایمان «نه غریزهٔ بی‌میانجی دل بلکه حال متناقض‌نمای[۳۶] زندگی و وجود است.» کیرکه‌گور در عبارتی دشوار می‌گوید: «ابراهیم به موجب امر محال[۳۷] عمل می‌کند.» محالی[۳۸] موقعیت او بالفعل مقوم و نیروبخش ایمان اوست. به نزدیك او، باوری ناممکن و فهم‌ناپذیر پس از گواهی معتبر فهم آدمی بازمی‌ماند، در این مورد گواهی آنکه آمادگی به کشتن شخص دیگر توجیه نمی‌پذیرد. اعتقاد استوار به آنچه از لحاظ الهی ممکن است، بر آنچه از حیث انسانی (یا متناهی) ممتنع و تناقض‌آمیز است، تعالی می‌جوید.

آیا به هر روی ابراهیم قاتلی عمدی است؟ بنابه رأی کیرکه‌گور، ما نمی‌توانیم ابراهیم (یعنی، هر انسان براستی قهرمان) را تنها از دید ملاحظات اخلاقی بنگریم. او خاطرنشان می‌سازد که مبادی اخلاقی مبادی کلی‌اند، و معنای یکتای افعال ابراهیم امری «جزئی» است و پذیرای تحویل به

36. paradox 37. the absurd 38. absurdity

هیچ مبداءِ کلی نیست. این نیز به قول کیرکه‌گور حال متناقض‌نما و محال است؛ زیرا چگونه جدا از مبادی یعنی، بدون معیارها و موازین سنجش معنایی در زندگی آدمی تواند بود؟ و با این همه نمی‌توانیم از تصدیق به امر ناسنجیدنی تن بزنیم. هراس و حال متناقض نما در تمام تکاپوی بشر بنیادین است. اگر نخواهیم که‌در وضع حقارت و حرمان که‌حال‌ناامیدی است بمانیم، بایدویژگیهای تحویل‌ناپذیر و مفردات‌رده‌بندی‌ناپذیرزندگی‌آدمی، واسرارهستی‌جاویدان‌وبیکران‌رابپذیریم. ما به مرحله‌ای می‌رسیم که در آن تحلیل و اندیشه فرومی‌شکنند، و تنها ایمان، یك معجزه، به جایش می‌نشیند. پس، زندگی اخلاقی در صورت اعلایش ناگزیر فراتر از اخلاقی است.

مسائل بسیاری در بینش اخلاقی کیرکه‌گور هستند، اما نگرش او به انسان که این بینش در آن جای گرفته است، به نگرش او به جهان که جایگاه هستی انسان است تکیه دارد. می‌توان پرسید که فکر کیرکه‌گور تا چه اندازه با دریافت مسیحیت طراز کهن از انسان به حیث موجودی ذاتاً گناهکار تطبیق می‌کند و تا چه حد از آن دور می‌افتد. آیا لازم است که او میان قهرمان و قدیس تمیز بنهد؟ ولی مسائل فلسفی نظری‌تر براستی جدی‌اند. ما چندان در ملاحظهٔ مفاهیم و روشهای فلسفی پیش رفته‌ایم که کاوش در دشواریها و بینشهای نهفته در شرح بالا را به عهدهٔ خود خواننده بگذاریم.

عاطفه و شناخت. ویژگی مهمی که بنیاد روش کیرکه‌گور و شاید تمام اندیشهٔ معروف به «اگزیستانسیالیست» را می‌گذارد، تلقی عاطفهٔ ژرف آدمی («شور»[39]) به منزلهٔ راهی به شناخت است. از دیرباز گرایشی در فلسفه بوده است به اینکه دید عاطفی را در تباین با دید فارغ از شور و مصلحت شخصی بگذارند. در قرن حاضر تمایز بین امر «عاطفی»[40] و امر «شناختی»[41] را بسیاری از فیلسوفان تمایزی بنیادین می‌دانند. عاطفه مغایر با «عقل» و مانع «عینیت» به‌شمار می‌رود. شناختن متضمن موضعی غیرشخصی است. از دیدگاه کیرکه‌گور، به خلاف، شور نیرومند و احساس شدید یگانه راه رسیدن به آشکارکننده‌ترین‌شناخت‌اندوبه‌همان‌نحو، تنها ژرفای عاطفه را توان تضمین آگاهی اخلاقی راستین است. دو اگزیستانسیالیست معاصر، که سخت متأثر از کیرکه‌گور ولی متفاوت از او و نیز مختلف از یکدیگرند، باور او را به اینکه احساس آدمی وجه اصلی بنیادی‌ترین مفاهیم است بازمی‌تابانند. بدین سان مارتین هایدگر[42] (۱۸۸۹ - ۱۹۷۶) می‌گوید: «وجود تنها در شب روشن نیستیِ هراس آشکار می‌شود.»[43] و به سخن ژان پل سارتر[44] (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰)، معنی و ماهیت آزادی آدمی «خود را در دلهره[45] برما آشکار می‌کند.»[46]

39. passion 40. emotive 41. cognitive 42. Martin Heidegger

43. «What is Metaphysics?» in *Existence and Being*

44. Jean-Paul Sartre 45. anguish 46. *Being and Nothingness*, Ch. I, Sec. v.

ارزشهای زیبایی‌شناختی در تجربهٔ آدمی. میان ارزشهای آدمی، یك‌گونه ارزشهایی هستند که‌هرچندتعریفشان‌بسیار دشوار است‌باری‌می‌شود گفت که با آفرینندگی و درك هنر، و با تجربهٔ‌ما دربارهٔ آن کیفیاتی در طبیعت که هنر با آنها ارتباط نزدیك دارد پیوسته‌اند. اینها ارزشهای زیبایی‌شناختی‌اند، و به آن شاخهٔ فلسفه که با بررسیشان سروکار دارد *زیبایی‌شناسی*[47] می‌گویند. گاهی زیبایی‌شناسی را به فلسفهٔ هنر تعریف می‌کنند، و گاهی می‌گویند که بیشترینه با طبع زیبایی سروکار دارد. بسیاری کسان این تعاریف را یکسان می‌پندارند؛ ولیکن آشکار می‌نماید که یکسان نیستند، زیرا زیبایی غیر از عرصهٔ هنر در هر جای دیگری در طبیعت پیدا می‌شود، و مفهوم زیبایی تنها یکی از مفاهیم فلسفهٔ هنر است. دلیل آنکه ارزش زیبایی تاکید شده این است که در ضمن چنین تاکیدی می‌توان براحتی (اگر نه بدرستی) سه مبحث منطق، اخلاق، و زیبایی‌شناسی (علومی که اصطلاحاً علوم هنجارگذار[48] نام دارند) را چنان تعبیر کرد که به ترتیب با سه ارزش بنیادینی که قدما راستی و نیکی و زیبایی می‌نامیدند سروکار یابند. ولی به‌هر تقدیر، تعبیر زیبایی‌شناسی به فلسفهٔ هنرشایدتعبیری‌آن‌اندازه وسیع باشد که مسائل راجع به طبع زیبایی را دربر آورد، زیرا پاره‌ای از آن بضرورت دربارهٔ نسبت هنر با چیزهای دیگر بحث می‌کند. در زیبایی‌شناسی، همچنان که در اخلاق، مسائل فراوانی پیش می‌آیند که مستلزم بررسی فلسفی دقیق‌اند، و بر نگرش فلسفی کلی ما اثر می‌گذارند یا از آن متأثر می‌گردند. نیت ما در اینجا جز این مختصر نتواند بود که چند جهت پیشروی این بررسی را بنماید.

عوامل آفرینش هنری. گفتن اینکه هنر یك نهاد آدمی است، هرچند که بسا گفته‌ای پیش پاافتاده به‌نظر آید، باری مفید معنی است. نهادهای آدمی بخشی از جامعه‌اند، و جامعه بخشی از طبیعت است. پس تفاوت پدیدهٔ هنر که یکی از پدیده‌های زندگی و کردار آدمی است با دیگر پدیده‌های طبیعی در کجاست؟ به سخن دیگر، در کدام احوالی آن‌گونه فعالیتی که هنر می‌نامیم برمی‌خیزد؟ ما بر غروب آفتاب، غار، پل سنگی طبیعی، یا آواز پرنده نام آثار هنری نمی‌گذاریم، و اینها را همچون نمونه‌هایی از نقاشی، پیکرتراشی، معماری، و موسیقی برنمی‌شمریم چرا که از فعالیت سنجیده یا غرض‌دار فرانمی‌آیند. سنت بر آن رفته است که «هنر» را در برابر «طبیعت» یا آثار هنری را در برابر آثار طبیعی بنهند و متباین با هم بینگارند. چیزی که این تباین معمولاً می‌رساند آن نیست که هنر امری فراطبیعی یا معجزه آساست بلکه این است که نتایج هنر از فعالیت آگاهانه حاصل آمده‌اند. آثار هنری در قالب واسطه ــ کلمات، نتها، مصالح شکل‌پذیر (پلاستیك)، حرکات بدنی ــ وجود دارند و اینها جز مصالح و مواد طبیعی چه توانند بود؟ اینها وسایل یا افزارهایی‌اند که به‌یاری آنها بینش هنری بیان می‌یابد. پس آفرینش هنری دربرگیرندهٔ اینهاست: (الف) برزیدن[49]

47. aesthetics 48. normative sciences 49. manipulation

یا آرایش[50] دادن به‌مصالح‌طبیعی، که(ب)دارای غرض‌است. ولی‌این هنوز بس نیست. زیرا هنگامی که میخی را به دری می‌کوبیم این شرطها را برمی‌آوریم، ولیکن این (دست کم به خودی خود) فعالیت هنری نیست. مقتضای بیشتر آن است که (پ) فراوردهٔ فعالیتمان همچون غایتی نگریسته شود که وجود خودش را توجیه می‌کند. میخ کوبیده به در وجود خودش را جز وسیله‌ای برای چیزی دیگر توجیه نمی‌کند. ولی چکش کاری واسکنه کاری صندلی فراورده‌ای به‌بار می‌آورد که می‌تواند وجودخودش‌را همچون‌یك‌صندلی توجیه کند، و بنابر این اثری هنری است، هرچند شاید *ارزش زیبایی‌شناختی* نسبیش (که متعین به چندین عامل است) زیاد یا کم باشد. از سویی دیگر هنرهایی مانند اثاث‌سازی و معماری به تمایز با، مثلاً، موسیقی، هنرهای «کارکردی»[51] هستند؛ آنها به‌لحاظی خصلت عملی دارند که موسیقی ندارد. ولی مثالی که آوردیم باید روشن گرداند که در حالیکه هنری می‌تواند کارکردی باشد، بیقین نه هرآنچه کارکردی است هنر به‌شمار می‌رود. در مورد هنرهایی چون موسیقی، نقاشی، شعر، سینما، نمایش (درام) و رقص، بسیار آشکارتر است که فراورده‌های هنری مقتضای سوم را برمی‌آورند.

ماهیت هنر: سه تفسیر. گفتن اینکه چه عواملی مایهٔ وجود هنرند بس نیست که چیستی هنر همچون وجه عمده‌ای از تجربهٔ آدمی که متمایز از مذهب یا علم است معلوم گردد. میان رهیافتهای بسیاری که فیلسوفان اختیار کرده‌اند، سه رهیافت پرنفوذ و مختلف را بازمی‌جوییم.

هنر همچون راه‌جستن به واقعیت پشت تجربه. بسیاری از فیلسوفان در هنر وسیله‌ای دیده‌اند که به مدد آن به چیزی دست می‌یازیم و حاصل کنیم که از توانایی علم و تجربهٔ عادی بیرون است. آنان باور دارند که دریغ داشتن این کارکرد بر هنر به آن می‌ماند که به هنر پایگاه نوعی بازی بدهیم، یعنی برزیدن بی‌غرض مصالح، و از جهت درك زیبایی‌شناختی آن را چونان بازیی، لغو و سبکسرانه سازیم. ولی گمان بازی بردن در حق هنر همچنان است که علم را بازی بینگاریم. علم با بیان خواص جهان نمود سروکار دارد. جهان واقعیت را نه هرگز می‌توان برحسب فرمول و نه، براستی، در قالب زبان معمول بیان کرد. همان‌طور که عارف از بیان ضمیر خویش به وسایل معمول عاجز است، هنر نیز با کاربرد مصالح حسی (و حتی هنر ادبی، واژگان را نه برای اطلاع دادن که برای القا و رسانیدن مضامین به‌کار می‌برد) می‌کوشد تا نتایج‌ژرف‌بینی هنرمند را در واقعیت بیش‌از آنکه تقریر کند *نشان‌دهد*. هنرمند ازاین لحاظ گونه‌ای عارف‌است، و همانندهمهٔ عارفان‌به ماهیت واقعیتی دل بسته است که جز این شیوه دسترس‌ناپذیر می‌بود. با واکنش نمودن در برابر آثار هنری (واکنش زیبایی‌شناختی) می‌توانیم به کنه حقیقت جاویدان و دگرگونی‌ناپذیر راه‌جوییم، و بدین‌سان خویشتن را از گذرانی تجربهٔ دنیوی برهانیم.

50. arrangement 51. functional

این‌گونه تفسیر صورتهای بسیاری دارد، و پاره‌ای از آنها با دیگران فرق زیاد می‌کنند. یك صورت، نظر آرتور شوپنهاور[52] (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰) است. دیگری، رأی افلاطون است بر این معنی که «صورت» یا «مینو»[53]ی مطلقی از زیبایی هست که همهٔ چیزهای زیبا چنانچه بخواهند که براستی از آن خاصه بهره جویند باید برآن منطبق گردند یا درپی انطباق با آن بکوشند. «زیبایی مطلق»، جاویدان و تغییرناپذیر است و حال آنکه همهٔ *چیزهای* زیبا در جهان طبیعی، در واقع، همهٔ چیزهای جهان محسوس، گذران و تباهی‌پذیرند. فعالیت هنری برحسب چنین نظری عبارت از جستجو درپی «مطلق» است، و فراورده‌های این فعالیت به آن «مطلق» راه می‌برند. بزرگترین آثار هنری آنهایند که در این رهروی به منتهی درجه کامیابند.

هنر همچون ابزار لذت. برخی فیلسوفان چنین حجت انگیخته‌اند که اگر هنر چیزی است که ارزش آدمی دارد، باید چنان تفسیرش کرد که گویی از بهر خرسندی آدمی وجود دارد. ارزش علم در آن است که برایمان شناخت فراهم می‌آورد. لیکن هنر جویای شناختن طبیعت و پیشگویی شیوه‌هایش نیست بلکه با برزیدن طبیعت برای نظارهٔ لذتبخش ما سروکار دارد. هنر نه ارزش شناختی دارد و نه ارزش علمی به معنای متعارف این لفظ، و اگر وسیله‌ای برای رسیدن به لذت نبود اصلاً ارزشی نداشت. حجت این صاحب‌نظران چنین پیش می‌رود که هرچند راست است که بسیاری چیزهایی که به ما لذت می‌دهند در امور انسانی ارج چندانی ندارند و حال آنکه هنر بسیار ارجمند است، این نکته مؤید تفسیر کنونی است نه مبطل آن. زیرا لذتی که هنر به هنرمند و تماشاگر هر دو می‌بخشد نه هر لذتی بلکه گونهٔ ویژه‌ای از لذت است که گاه لذت زیبایی‌شناختی نام می‌گیرد. وانگهی این‌گونه لذت ماندگارتر از لذات متعارف است. از این‌رو، آثار هنری نه صرف محرکهای خرسندی بلکه سرچشمه‌های همیشگی خوشی‌اند. لذت زیبایی‌شناختی، همانند همهٔ چیزهای ارزشمند، زودیاب نیست و نیل به آن دشوار است.

خواننده در این تفسیر هنر، تأکید لذتباوری — لذتباوری زیبایی‌شناختی — را بازمی‌شناسد. این تفسیر مانند تفسیر پیشین به صورتهای بسیاری بیان می‌شود. یك صورت، که از لحاظ فلسفی قدری خام‌اندیشانه است، نظر تولستوی رمان‌نویس است. تولستوی هنر را انتشار یا سرایت عاطفه از سوی هنرمند می‌پندارد. هرچه جاذبهٔ عاطفه وسیعتر باشد، و (در اینجا تأکید اخلاقی نیرومندی وارد می‌شود) و شمارهٔ احساسات اخلاقیی که القا کند بیشتر باشد، هنر ارجمندتر است. بدین‌سان، صرف‌نظر از تعصبهای بورژواوار ما، نغمه‌های دهقانی، که بیشتر از آثار شکسپیر به دل گروه بی‌شمار بزرگی از مردم می‌نشیند و شور عاطفی‌شان را می‌انگیزد، هنر حقیقی‌تر و بهتر است. نزد تولستوی آمیزهٔ فکری شگفتی هست: دیدگاهی اخلاقی که بر انضباط نفس و فروتنی مسیحی تکیه

52. Arthur Schopenhauer 53. Ideal

می‌کند، و دیدگاهی زیبایی‌شناختی که آشکارا لذت‌باورانه است. به لحاظ همین نکته، شگفت‌تر آن که لذت باوریش آن‌گونه است که به ظاهر لذت فوری را غرض بنیادین هنر و داوری هنری می‌گرداند نه لذت مکتسب به معنای فراختر لذت‌باورانه‌ای که در پایان بند واپسین از آن نام بردیم.

هنر همچون *بیان شدت‌یافتهٔ تجربه* تفسیرهای پیشگفته هرکدام به هنر کارکرد ویژه‌ای تخصیص می‌دهند، کارکردی که از جریان تجربهٔ عادی گسلیده است. نظریهٔ سومینی هست که هنر را ریشه گرفته در تاروپود تمام تجربه می‌نگرد. بنابراین این نظر، هنر تجربه‌ای است که آگاهانه از نو شکل یافته باشد. هنرمند به *نوعی* شیوهٔ معین با محیطش پیوسته است. هنر آفرینی از این امر پدید می‌آید که هنرمند از شخصیت، شناخت، حافظه، و تخیل خویشتن مایه می‌گذارد و سهم محیط مصالحی است که مایه‌های هنرمند را به فعالیت می‌انگیزد ــ اصوات (در مورد موسیقی)، صورتهای جاندار و بی‌جان (در مورد پیکرتراشی، رقص، اثاث‌سازی، معماری)، آدمها و رویدادهای زنده (در مورد درام و رمان). محیط به هنرمند خوراك می‌دهد، هنرمند محیط را به قالب درمی‌آورد. هنر عبارت است از ژرفا بخشیدن و شدت دادن به تجربه به یاری تبدیل تخیل‌آمیز آن. بر همان‌سان، لذت بردن از هنر عبارت است از پیوندی میان زندگانی گذشته، شناخت، و تخیل تماشاگر از یك سو، و شیء هنری با تمام چیزهایی که جلوه‌گر و القا می‌کند از سوی دیگر. ماده و مایهٔ برسازندهٔ هنر، فرهنگ یك قوم و زندگانی شخصی یکایك افراد آن است. هنر تجربه را *بازمی‌تاباند*، و بر آن *می‌افزاید*. نزد افلاطون عنصری یافتیم که به نخستین تفسیر از تفسیرهای پیشین مایه می‌داد، ولی می‌توانیم نزد او عنصر دیگری را بیابیم که تفسیر حاضر را تأیید می‌کند. افلاطون و ارسطو در توصیف هنر به «تقلید» طبیعت، مقصودشان گرفتن رونوشتی عین طبیعت یا نسخه‌برداری بی‌تخیل از منظره‌ها و تقلید طوطی‌وار اصوات نبود. این کار نه هنر که تقلید فرومایه و مسخ شدهٔ طبیعت است. «تقلید» به‌دیدهٔ آن‌دو دلالت بر این داشت که مضمون هنر مضمون تمام تجربه است، و بازتابندهٔ زندگی آدمی است با پیوند متقابل و پرهیزناپذیر بشر با پیرامونش که این تجربه متضمن آن است. گرایش به نگریستن بر هنر همچون رونوشت عین، یك حد افراطی است و گرایش به پنداشتن هنر به منزلهٔ اختراع ناب تخیل شخصی، حد افراطی دیگر است. یك حد، یکسان گرفتن بی‌تمیز هنر و بقیهٔ طبیعت را می‌رساند، و از حد دیگر، جدایی چاره‌ناپذیر قلمرو هنر از قلمرو طبیعت برمی‌آید.

مقایسهٔ انتقادی سه‌نظریه. نخستین نظریه از سه نظریه‌ای که بررسیدیم عیبهایی دارد که می‌توان بر هر نگرشی که متکی به تمایزِ از میان برنداشتنی «نمود ـ واقعیت» است گرفت؛ دومین نظریه عیبهایی دارد که می‌توان بر نگرشی متأثر از لذتباوری گرفت. اگر تمام هنر کوششی باشد در صید واقعیت ثابتی که معمولاً نهان از ماست، چه کسی باید تعیین کند که کی این کار کمابیش انجام گرفته است؟ هرگونه انتقاد ناشدنی می‌گردد، زیرا هیچ کس بیشتر از آنچه شهود فردی

وادارش می‌کند نمی‌تواند دربارهٔ واقعیت نهان سخنی بگوید. اگر کارکرد اصلی هنر لذت شمرده شود، معیارهای انتقادی به همان اندازه ناممکن می‌گردند. هیچ‌کس نمی‌تواند جز دربارهٔ خودش، حکم کند که لذت شخص دیگری ماندگار و برحق نیست؛ چندان که اگر کسی جز خود ما حکمی زیبایی‌شناختی برخلاف حکم ما بدهد، مادام که از سر صدق دل باشد باید آن را به همان اندازه دارای اعتبار انگاشت. تفسیر اول که بر واقعیت عینی تکیه می‌گذارد، و تفسیر دوم که واکنش ذهنی را تأکید می‌کند، هر دو تا جایی که سخن بر سر معیارهای زیبایی‌شناختی است خصلت ذهنی دارند. هر دو از حوزهٔ تجربهٔ اجتماعی، همگانی، و آدمی برکنارند. در اینجا شایستگی تفسیر سوم نمایان می‌گردد. این نگرش می‌تواند حتی فردیترین تجلی آفرینش یا تجلی لذت را همچون تجلیی که با این حال در کالبد تجربهٔ آدمی جای می‌گیرد تفسیر کند. همچنین می‌تواند محاسن دو نگرش دیگر را، شاید به‌صورتی حتی هماهنگتر، فرا بگیرد. اگر نگرش اول را آزاداندیشانه تفسیر کنیم، به‌سانی که‌آن‌را تأکیداین‌نکته بشمریم که هنر نه‌رونوشت صرف تجربه بلکه آشکارکنندهٔ چیزی است که در جریان عادی تجربه آشکار نمی‌شود، با این تأکید یکسان است که هنر تجربه را سرشار می‌سازد و معنای نوینی از آن بیرون می‌کشد. نظریهٔ دوم درست است آنجا که می‌گوید حقانیت هنر در سهم دادن آن به لذت آدمی، و دلخواهتر گردانیدن تجربه نهفته است. ولی نظریه سوم بازمی‌نماید که این عنصر نه‌درلذت،حتی‌لذت‌ماندگار، در وهلهٔ‌نخست وبه‌خودی‌خود،بلکه در فزونی‌کلی‌بهروزی‌و نیکبختی‌نهفته‌است‌که‌درآن(همچنان‌که‌درزمینهٔ اخلاقی نشان‌دادیم)لذت‌عاملی ملازم است. این نظر، لذات ویژهٔ تجربهٔ زیبایی‌شناختی را کم‌ارج نمی‌شمرد؛ بلکه آنها را فقط در مرتبه‌ای پایین‌تر از کارکرد هنر در تمام زندگی می‌نهد.

زیبایی‌شناسی و اخلاق. رابطهٔ میان فعالیت زیبایی‌شناختی و اخلاقی و میان ارزشهای زیبایی‌شناختی و اخلاقی چیست؟ بالا توافق کردیم که رویهٔ اخلاقی زندگیهای ما چیزی نیست که دارای کیفیات ثابتی باشد و بتوان میان آن رویه و رویه‌های دیگر مرزهای مشخصی کشید. تجربه و رفتار ما بتمامی می‌توانند در بعضی احوال خصلتی اخلاقی به‌خود گیرند. از این باره، هر کدام از تجربه‌های زیبایی‌شناختی ما (خواه همچون هنرمند خواه تماشاگر) *می‌تواند* معنای اخلاقی داشته باشد، و بیقین مجموع این تجربه‌ها معنای اخلاقی را به لحاظی که بر مجموع عادتهایمان اثر می‌نهد دارایند. به‌خلاف، آنچه کردار اخلاقی یا زندگی اخلاقیمان می‌نامیم *می‌تواند* ارزش زیبایی‌شناختی یابد. باری، برغم این تداخل و تأثیر متقابل، خط ممیزی می‌توان به تقریب کشید وگرنه تأثیر «متقابل» معنایی نمی‌داشت. گفتیم که فعل یا تجربهٔ اخلاقی از آن‌روی اخلاقی است که اثری قطعی بر مناسبات ما با دیگران، بر پرورش خود ما، یا بر آیین فکریمان دارد. از سوی دیگر، فعل درك یا آفرینش زیبایی‌شناختی به نسبت مستقل است و بیشتر در شیء تمرکز یافته است تا در اثرها یا دلالتهای ضمنی آن. دلالت آن ربطی به الگوی بنیادین اعمال ما پیدا نمی‌کند.

توجهمان جلب و جذب می‌شود، و مانند فعالیت اخلاقی آکنده از کنایه‌ها یا دلالتهای ضمنی ممکن نیست. مثالی می‌آوریم که در آن ارزشهای زیبایی‌شناختی و اخلاقی را می‌توان در موقعیت واحد از هم بازشناخت. آدمی که نسخه‌ای خطی را از مجموعه‌ای به وام گرفته است، در لحظه‌ای از غفلت و پریشان حواسی با قلمش آن را ضایع می‌کند. ناگهان از خصلت اخلاقی فعلش آگاه می‌شود — اثرش بر دیگران، بر خویشتنداری خودش، و بر مبادی عقلیش. ولی، همان‌گونه ناگهانی، توجهش به‌طرحی کشیده می‌شود که قلمش در کار آفریدنش بوده است، و او اکنون در میان یك موقعیت زیبایی‌شناختی است، در حالتی که خوبیهای یك واسطهٔ هنری دلپذیر را بازمی‌جوید، و تنها دلمشغول ارزشی است که در شیء مورد نظارهٔ او جای دارد. آدمی ممکن است صرفاً به لحاظ معنای اخلاقی به کلیسا برود، و دیگری ممکن است محض معنای زیبایی‌شناختی مراسم نیایش به کلیسا برود، و هر کدام در برابر معنای ممکن دیگر یا آمیزه‌شان نابینا باشد. البته آدم می‌تواند تجربهٔ زیبایی‌شناختیش را مؤثر بر کردار اخلاقیش گرداند، و شاید همچنین برعکس؛ ولی این کار، اگر دقیق گفته باشیم، بر *خصلت* آن تجربه، عرضی است. چه بسا همچنین راست باشد که ارزش زیبایی‌شناختی هنگامی *بیشتر* است که با ارزش اخلاقی هماهنگ می‌شود و بر آن می‌افزاید، هنگامی که ارزشی اخلاقی می‌یابد، و برعکس؛ ولی این نیز مسئلهٔ مستقلی است که تمایز را از میان برنمی‌دارد. وانگهی، راست است که تجربهٔ زیبایی‌شناختی زمانی فزونی می‌یابد که حاضر و آماده به سراغ فعالیت زیبایی‌شناختی بیاییم، بدین معنی که بر اطلاعات تاریخی، فنی، و روان‌شناختی مربوط به آن آگاه باشیم (هرچند که این دربارهٔ درك زیبایی‌شناختی بسیارصادق‌تراست تا دربارهٔ فعالیت آفریننده). ولی همهٔ اینها به کار نظارهٔ زیبایی‌شناختی می‌آیند، و وسایلی‌اند که شدت هر تأمل زیبایی‌شناختی را افزایش می‌دهند. در فعالیت اخلاقی، هر رخداد یا گزینش اخلاقی نخست به کار تأکید الگوی بزرگتر کردار یا کل آن می‌آید؛ در فعالیت زیبایی‌شناختی، الگوی بزرگتر نخست به کار آن می‌خورد که هر تجربهٔ زیبایی‌شناختی را تأکید کند. شاید وجه آرمانی آن باشد که افعال ما هر کدام بر مجموع کلی کردارمان بیفزاید، و مجموع کلی کردارمان هریك از افعالمان را غایتی در خویش سازد. این بدان معنی است که هر کدام از کرده‌های ما در عین حال بیشترین ارزش زیبایی‌شناختی و اخلاقی را خواهد داشت.

فصل ۱۸

تفسیر دین

هیچ‌گونه بررسی مسائل فلسفی از تأثیر آن نهاد بنیادین انسان که به دین می‌شناسیم برکنار نیست. پیش از این بتفصیل دیدیم که ایمان به منزلهٔ یك‌روش، و فراطبیعت‌باوری از حیث یك جهان‌بینی، دست‌کم به *یك‌نوع* نگرش دینی پیوسته‌اند. همچنان که علم و هنر و اخلاق را بازجستیم، اکنون باید به طرزی سنجیده دین را بازجوییم، و بکوشیم تا کشف کنیم که این وجه از تجربهٔ آدمی چه دلالتهای فلسفی را به‌بار می‌آورد.

راهیافتهای جامعه‌شناختی و فلسفی به‌دین. دین را می‌توان دست‌کم از دو دیدگاه بررسید. نخستین دیدگاه دین را در حوزهٔ کارکرد بالفعل آن در جامعه یا همچون پدیده‌ای می‌نگرد که میان گروه‌های مختلف و حتی بین افراد مختلف، صورتهای مختلفی می‌یابد. این بررسی به شناخت دسته‌ای از امور واقع و دسته‌ای از قوانین اجتماعی و روان‌شناختی نظر دارد، و بنابراین، به سخن دقیق، شاخه‌ای از علوم اجتماعی است که نتایج حاصل از تاریخ، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، و روان‌شناسی را دربر می‌گیرد. رهیافت دوم به دین را که بیشتر از همه در اینجا به کار ما ربط می‌یابد می‌توان به تمایز از رهیافت جامعه‌شناختی نخستین، رهیافت فلسفی نامید. فلسفهٔ دین با پرسشهایی از این دست سروکار دارد: ویژگیهای شناساننده یا ماهوی «دین» که ما را به یافتن وجه اشتراك صورتهای گوناگون دین توانا می‌کنند کدامند؟ آیا همچو چیزی به‌نام شناخت دینی، یا بینش دینی هست که از شناخت علمی ممتاز یا مغایر با آن باشد؟ نسبت میان دین و علم به وجه عام چیست؟ ولی چنین پرسشهایی از بررسی جامعه‌شناختی دین مستقل نیستند. برای پاسخ دادن به آنها، همچنان که برای پاسخ دادن به مسائل اخلاق، باید همواره از نتایج علوم تجربی بهره برداریم، چندان که شالوده‌ای برساخته از امور واقع برای تحلیل خود توانیم داشت.

دین چیست؟ گیریم که پژوهش تجربی دربارهٔ اقوام و اشخاص مختلف برایمان آشکار کرده است که شیوه‌های پرشماری از فعالیت آدمی هستند که همگی در واقع به «دین» نامبردارند یا خود

را «دین» می‌نامند. به مثل، عموماً از «دین» کسی چنان سخن می‌گوییم که گویی برخی باورهای او و عضویت در کلیسایی را فرامی‌گیرد. همچنین از کسانی سخن می‌گوییم که از دین معینی پیروی می‌کنند که متضمن عضویت در کلیسا نیست. از بعضی انواع باورها همچون باورهای «دینی» سخن می‌گوییم، مانند باورهای دینی مسیحیت. ولی همچنین گونه‌های بسیار متفاوتی از باورها، مانند باورهای آیین بودا (بودیسم) و اسلام، را باورهای دینی می‌نامیم. از دین «بدوی»، یا دین فرهنگهای بدوی گذشته و حال سخن می‌گوییم. از دین «شرك‌آمیز»، دین جوامعی چون مصر و یونان باستان سخن می‌گوییم. گاهی دربارهٔ کسی چنان سخن می‌گوییم که از «دین خودش» که امری خصوصی است پیروی می‌کند. و مانند آن. اگر بخواهیم «دین» را تعریف کنیم باید هرآنچه واژهٔ «دین» را به آن اطلاق می‌کنیم به دیده گیریم، و در میان ویژگیهایی که در همهٔ ادیان جلوه‌گرند آنهایی را بیابیم که نزد همه *مشترك* باشند. نمی‌توان «دین» را به طریق معینی تعریف کرد و سپس، هنگامی که بشنویم که تعریفمان از اشتمال بر چنین و چنان دین درمی‌ماند، آن را به عنوان اینکه «واقعاً» نمونه‌ای از دین نیست طرد کنیم. این کار یعنی استعمال یك تعریف پیشینی و پوشیده، یا تعریفی که بر بازجست پدیده‌هایی که مدلول واقعی لفظاند بنیان ندارد. زیرا هنگامی که درپی تعیین ماهیت دین برمی‌آییم، به تعریف خودسرانهٔ یك لفظ نمی‌پردازیم، بلکه دسته‌ای از فعالیتها و نگرشهای آدمی را می‌کاویم.

دو تعریف نمونه. *یکسانی دین با باور به امر فراطبیعی.* عامه می‌پندارند که دین یعنی باور به خدا، یا به موجودی فراطبیعی. نارسایی این تعریف نخست از اینجا معلوم می‌شود که بعضی ادیان بزرگ شرقی مانند آیین هندو (هندوئیسم) و آیین بودا به معنای دقیق نه خداپرست‌اند و نه فراطبیعت‌باور، مگر آنکه شاید به این معنی که توضیحات اساطیری دربارهٔ جهان که این ادیان دربر دارند متضمن فرض عوامل فراطبیعی باشند. دوم آنکه کسان بسیاری هستند که دینشان صریحاً غیر فراطبیعت‌باورانه است و با این همه به اتفاق همگان اشخاصی عمیقاً مذهبی شمرده می‌شوند؛ برای نمونه، اسپینوزا، و گروهی از عارفان غیر فراطبیعت‌باور. ولی به همان اندازه درخور ایراد است که دین را با گونه‌ای عقیده و نه چیزی بیش از آن، یکسان بگیریم. در چنین حالی دین از فلسفه تمیزدادنی نیست، و لفظ «دین» چیزی فراتر از تاریخ جامعه‌شناختی یك دیدگاه معین را نمی‌رساند.

یکسانی دین با ایمان. واضح است که به لحاظ ایرادهایی از این دست، آنچه باید به منزلهٔ لُبّ و جوهر همهٔ ادیان تأکید شود آن نیست که به چه باور داریم بلکه این است که *چگونه* به آن باور داریم. در تداول عامه، هنگامی که می‌گوییم شخصی «از سر غیرت دینی» معتقد است یا کاری را انجام می‌دهد، مقصود چیزی نزدیك به همین معنی است. دین در اینجا اعتقاد راسخ یا «ایمان» به برخی از حقایق انگاشته می‌شود. ولی سخنمان را باید دقیقتر بگوییم. مراد آن نیست که دین دسته‌ای از باورها است که به آنها بیشترین ایمان را داریم. باورهایی که بیش از همه دربارهٔشان

قانعیم، باورهای عقل سلیم و تجربهٔ بی‌میانجی‌اند. پس، ایمان دینی باید راجع به باورهایی باشد که از تجربه‌های گذشته و کنونی‌مان برتر می‌روند. این تعریف به آن نیت است تا آنچه را که گاه به «دین علم» یا «دین کمونیسم» نامبردار است در گسترهٔ دین بگنجاند ــ یعنی روش علمی و آرمان سیاسی خاصی که بازنمای باورهایی چیره بر زندگی انسان‌اند. ولی باز گویی که به عنصر *اصلی* دین نپرداخته‌ایم. زیرا آرزوی غالب کسی چه بسا این باشد که برتریش را به عنوان پیانونواز یا مشت‌زن بر همهٔ آدمیان اثبات کند ــ ایمانی که به ورای حال و گذشتهٔ فوری می‌رود ولی بیقین چیزی را که بحق دین نامیده شود نمی‌سازد. بدین‌سان، مادام که تعریف حاضر البته ناظر به عامل مهمی در دین است، باز نارسا و نادقیق می‌ماند.

پرستش و شعایر. گاه می‌گویند که عنصر ماهوی دین، «پرستش»[1] است. ولی همینکه در معنای این مفهوم ژرف بین شویم، پی می‌بریم که به هیچ‌رو ساده نیست. «پرستیدن» گاهی به معنای ستودن و سخت حرمت گزاردن می‌آید. گاهی دلالت خشوع به فحوایش افزوده می‌شود. و گاه به صورت لازم، آن‌گونه که نه متوجه به مفعولی بلکه دال بر گونه‌ای حالت تفکر و مراقبه به کار می‌رود. در همهٔ این معانی، آنچه تأکید می‌شود، یك نگرش است. اما گاهی واژهٔ «پرستش» را مترادف با «شعایر»[2] می‌گیرند، و مطلوب چنان می‌نماید که از آن متمایز گردد. پرستش به معنای دقیق متضمن چیزی بیش از گونه‌ای نگرش نیست، و حال آنکه شعایر متضمن گونهٔ معینی *اجراست*. پرستش مستلزم آن نیست که دایم نگرشی اختیار کنیم، در حالیکه ذات شعایر اقتضا دارد که دارای برنامهٔ معین و مرتبی باشد یا در زمانهای مخصوص تکرار شود. در همهٔ دینهای سازمان‌یافتهٔ بزرگ، پرستش پیوستگی نزدیك با اجرای شعایر دارد (یا برعکس)، ولی با این همه فرق میان آن دو را می‌توان بروشنی معلوم داشت. از واژهٔ «شعایر» می‌شود معنایی چنان وسیع اراده کرد که بر اعمال صرفاً شخصی و خصوصی شمول یابد. ولی اگر فردی در لحظهٔ معینی از سر ستایش ناگهان به زانو درافتد، عملش گویای پرستش است، ولی، برغم عمل جسمانی، شعیره به‌شمار نیست؛ زیرا خودانگیخته است و نه بر وفق برنامه‌ای معین و مرتب. شاید تصور دعا در معنای سنتی کلمه، عناصر پرستش و شعایر را درهم می‌آمیزد. پرستش خواه عمومی باشد خواه خصوصی، گوییا علاوه بر نگرشی متفکرانه، متضمن آن است که *از سر عادت* مدت زمانی به آن نیت کنار گذاشته شود.

دین سازمان یافته و دین شخصی. ما به تلویح فرض کردیم که دین ممکن است نه فقط به یك گروه بلکه به یك فرد مربوط باشد، یعنی می‌تواند به لحاظی خصوصی یا شخصی باشد. چه چیز لازمهٔ دین سازمان یافته است؟ می‌توان دو رویهٔ عمده تمیز داد که رویهٔ عقیدتی[3] و رویهٔ

1. worship 2. ritual 3. dogmatic

شعایری[4] نام دارند. اکثر ادیان سازمان یافته مجموعه‌ای از مبادی ثابت به منزلهٔ حقایق تغییرناپذیر دارند و اینها را عقاید[5] آنها می‌نامیم. افزون بر این، شیوه‌ای برای مراسم و شعایر دارند. دین سازمان‌یافته تنها عبارت از مجموعه‌ای از باورها نیست، زیرا «سازمان یافته» نامیدنش محملی نمی‌یابد؛ درست‌تر آن است که مکتبی از اندیشهٔ فلسفی نام گیرد ــ هرچند که این هم اگر روشهایش صرفاً روشهای ایمان و مرجع حجیت باشند چندان وجهی ندارد. از سوی دیگر، دین سازمان‌یافته تنها عبارت از شعایر نیست: چون در این حال اگرچه بی‌گمان سازمان‌یافته است، باری یا در حکم یك انجمن اخوت است یا یك مکتب هنری. پس عقاید و شعایر در دین سازمان‌یافته مکمل یکدیگرند. گزاردن شعایر، تجلی بیرونی *باور* به عقاید مذهبی است؛ باور به عقاید مذهبی، به گزاردن شعایر معنی می‌بخشد.

امکان دارد که شعایر، همچنان که در مناجات خصوصی می‌بینیم بخشی، از دین شخصی باشد؛ و در این حال مانند همهٔ شعایر متضمن‌گونه‌ای باور یا نگرش است که آن را معنی‌دار می‌گرداند. ولی این باور را نباید عقیده نام نهیم، زیرا احتمالاً حاصل شهود شخصی است نه صادر از مرجع حجیت. به هر تقدیر، دین شخصی بیشتر از دین سازمان‌یافته متضمن تکیه بر منش و نگرش است. دین سازمان یافته گاهی اهمیت رابطهٔ مستقیم میان باور دینی و فرد را منظور داشته است. بدین‌سان گرایش مسیحیت پروتستان بر آن بوده است که «ایمان» را فراتر از «کردار» شرف دهد، و معنای ذاتی انجیلهای کتاب «عهد جدید» را بر این آیین تفسیر کند.

ادیان و نگرشهای دینی. دین سازمان یافته معمولاً بر جدایی‌ناپذیری دین و اخلاق و وابستگی دومی بر اولی اصرار ورزیده است. بنابر این نظر، منبع آرمانهای کردار ما، ایمان دینیمان است. ولی می‌توان به نحوی ظاهراً موجه دیدگاه عکس را اختیار کرد و گفت که خصلت ایمان دینیمان به آرمانهای کردار ما وابسته است. بدین‌وجه، دین سازمان‌یافته بارها با این مسئله روبه‌رو بوده است که بیرون کلیسا آدمیانی با آرمانهای اخلاقی عالی هستند و این آرمانها چه بسا که با آرمانهای دین سازمان‌یافته سازگارند. از این کسان، پاره‌ای مدعی «دین شخصی» هستند و پاره‌ای نیستند. تمایزی که دیویی بر آن پا می‌فشرد تمایز میان «دارای دینی بودن» و «متدین بودن» است. به دیدهٔ او، دینی داشتن یعنی متعلق بودن به گروهی که اصول عقاید ثابتی را اظهار می‌کنند و شعایر مقرری را بجا می‌آورند. از سوی دیگر، متدین بودن یعنی آگاهانه دارای گونهٔ بنیادینی از نگرش بودن، که چگونگیش را پایین در مبحث فلسفهٔ دین دیویی بررسی خواهیم کرد. این تمایز در فراخترین معنایش هماهنگ با واقعیت تاریخی می‌نماید. با پذیرفتن آن می‌شود گفت که آدمی ممکن است به دینی متعلق باشد و با این همه متدین نباشد، و متدین باشد بی‌آنکه به دینی تعلق

4. ritualistic 5. dogmas

داشته باشد. در واقع دیویی، به دلایلی که بعداً خواهیم گفت، ترکیب این دو را برای نگرش دینی زیانمند می‌داند؛ زیرا در قاموس او، «دین» با «دین سازمان یافته» مترادف می‌آید، و تعبیر «آگاهی دینی شخصی» به جای «دین شخصی» می‌نشیند.

نگرش دینی را معمولاً با *پارسایی*[6] یکسان شمرده‌اند، و فرقی میان پارسایی سنتی و پارسایی *طبیعی* نهاده‌اند که گونهٔ دوم دلالت بر پارسایی بدون فراطبیعت‌باوری دارد. بنابراین، می‌توان گفت که صرف سازگاری نمودن و موافقت با دینی و عضو گروهش بودن با غیاب محض پارسایی یا آگاهی دینی امکان‌پذیر است؛ و حال آنکه چه بسا کسی حتی بدون سازگاری و موافقت پارسا باشد و یا اگر اصطلاح رسمیتری را به کار بریم، «پرستش کند».

فروتنی، یا آگاهی از تابعیت فردی همچون امری بنیادین در دین. اگر به انواع دینهایی که بر پهنهٔ تاریخ جلوه‌گر شده‌اند نگاهی بیفکنیم، می‌بینیم که می‌توان آنها را برحسب جهان‌بینی که هرکدام مسلم می‌انگارد بخش کرد. چنین می‌نماید که دینها همگی گونه‌ای جهان‌بینی دارند. ولی برای آنکه دینی، دین باشد و نه فلسفهٔ نظری خام‌اندیشانه‌ای، باید بتواند که *معنای انسانی* این جهان‌بینی را برای فرد مسجل سازد. و در اینجا به آن ویژگیهای ذاتیی می‌رسیم که بر بنیادش شاید بشود دین را تعریف کرد. همهٔ ادیان یا نگرشهای دینی به تعبیر درست، فرض بر این می‌گیرند که قدرت یا نیرو، یا آرمانی هست که زندگی آدمی باید به‌طریقی درخور با آن سازگار گردد. این نیروی غالب فرد را به یاد تابعیت ذاتیش در مراتب فراگیر هستی می‌اندازد، و نتیجهٔ دینی این تذکر فروتنی است. ولی در چهارچوب کلی این تعریف، اختلافهای بزرگی در تفسیر امکان دارند. «این نیروی غالب چیست؟»، «فروتنی در چیست؟»، «کارکرد زندگی دینی *چگونه* است؟» اینها پرسشهایی‌اند که یك فلسفهٔ دین را از فلسفهٔ دین دیگر ممتاز می‌گرداند. بزودی به بررسی رهیافتهایی به دین خواهیم پرداخت که هم بر حسب، سنت و هم در روزگار نو نام‌آور بوده‌اند. شمارهٔ تفسیرهای نوین زیاد است، و اگر به تفسیر «طبیعت‌باورانه ـ انسان‌باورانه»[7] اعتنای بیشتری می‌نماییم، غرضمان این بوده است که خواننده را هرچه تمامتر با تفسیری آشنا گردانیم که در عین حال که تاحد ممکن از دیدگاه سنتی به دور است، به شیوایی قابل دفاع باشد و از حیث فلسفی بسیار موجه بنماید.

سخنی بیشتر دربارهٔ معنای «پرستش». شناسایی قدرتی فراتر و تابعیت و فرمانبرداری از آن، پیوستگی نزدیکی با تصور «پرستش» دارد. چنین می‌نماید که لفظ «پرستش» در واقع به سه معنی به کار رفته است: (الف) گاهی «پرستش»، *باور محض به نیرویی فراتر که خودمان را تابع و فرمانبردارش می‌دانیم* معنی می‌دهد. تصدیق اینکه کسی «خدا را می‌پرستد» گویای آن است که او

6. piety 7. naturalistic-humanistic

به خدا «باور دارد». (ب) گاهی پرستش نه به معنای خود باور، که ایقانی فکری است، بلکه به معنای *آگاهی از دلالت* آن، یعنی، *شناسایی* مکرر آن گرفته می‌شود. (پ) سرانجام، از پرستش معنای بیان شعایری باور خواسته می‌شود. البته می‌توانیم لفظ «پرستش» را به هر کدام از این سه معنی به کار بریم به شرط آنکه تصریح کنیم که کدامین معنی مراد ماست.

جانمندانگاری و فراطبیعت‌باوری. دین جوامع ابتدائی اغلب به صورت *جانمندانگاری*[8] بوده است. بنابراین نظر، عوامل جادویی در اشیای طبیعی جایگیرند و لذا زنده انگاشته می‌شوند. این عوامل که خودشان نامادی‌اند هر دو قدرت بدخواهانه و نیکخواهانه‌شان را به شیوه‌ای فهم‌پذیر به کار می‌گمارند. آنها معمولاً چنان پنداشته می‌شوند که گویی سلسله‌مراتب دارند و به اختلاف، پاره‌ای از پاره‌ای دیگر نیرومندتر یا ضعیفتراند. باورهایی از این‌گونه را که در زبان ضبط نشده‌اند به‌هیچ‌رو نمی‌توان عقاید مذهبی به معنای متعارف این لفظ خواند. ولی نحوهٔ پذیرش آنها و استواری پایگاهشان اگر فرقی با باور به وجه اخص داشته باشد فرق کمّی است. مناسك در جانمندانگاری عبارت است از وسایلی آشکار برای ایجاد سازگاری با نیروهای جادویی، و براستی همهٔ شعایر (آنجا که شعایر هست) را می‌توان بیان آشکار اعتقاد دینی تعبیر کرد. جانمندانگاری را به یك لحاظ می‌شود صورتی از فراطبیعت‌باوری شمرد، هرچند که پیشتر آن را چنین نشمرده‌ایم. به هر تقدیر، جانمندانگاری را باید از فراطبیعت‌باوری خداپرستانه ممتاز گردانید، که، خواه بیشتر خواه کمتر انسان‌وار انگارانه باشد، از این حیث متفاوت است که طبیعت و فراطبیعت را *قلمروهای متمایز* می‌پندارد، تصور معجزه را به جای *جادو* می‌نشاند، و الهیات یا عقیده و جدل مضبوط را وضع می‌کند. فراطبیعت‌باوری به خلاف جانمندانگاری، بر تابعیت و فرمانبرداری بشر *تأکید می‌گذارد*، به عبارت دیگر، تابعیت و فرمانبرداری تنها یکی از رسمهای رفتار روان‌شناختی و اجتماعی نیست، بلکه مبدائی پرداخته و پرورده است.

آیین وحدت وجود اساطیری. *آیین وحدت وجود* (یا همه *خداباوری*)[9] در تباین با فراطبیعت‌باوری، «خدا» را نه ممتاز از طبیعت و مؤثر بر آن به شیوه‌ای غیرطبیعی بلکه متجسم در گیتی یا فراگردهای آن می‌پندارد. قدرت برین، بنابر قاموس فلسفی سنتی، نه هستی *متعالی*[10] (چیزی که فراتر از گیتی می‌رود و بر آن تعالی می‌جوید) بلکه هستی *حالّ*[11] (هستی نافذ و ساری در گیتی) است. جهان‌نگریهای وحدت وجودی[12] میان خود اختلاف فراوان دارند، برخی تصورباورانه و بعضی طبیعت‌باورانه، و بعلاوه همگی یا به طرزی فلسفی متصورند یا در نتیجهٔ سنت تخیلی ابهام‌آمیز در اندیشه نقش می‌بندند. ادیان شرقی سازمان‌یافته مانند آیین هندو و آیین بودا در وهلهٔ نخست به معنای دوم یا معنای اساطیری وحدت وجودی‌اند. مثلاً، آیین کرمه[13]، یا تناسخ جانها،

8. animism 9. pantheism 10. transcendent 11. immanent 12. pantheistic 13. Karma

کمتر یك مبداء فلسفی و بیشتر تکیه‌گاهی تخیلی برای نگرشی اخلاقی است. به نظر نمی‌آید که تبیین گیتی چنانکه بالفعل هست و تقریر نگرشی اخلاقی بر این شالوده برانگیزندهٔ چنین آیین‌هایی باشند؛ بلکه انگیزهٔ این آیین‌ها را نخست تقریر نگرشی اخلاقی و سپس آفرینش نظامی کیهانی برای موجه گردانیدن آن فراهم آورده‌اند.

آیین وحدت وجود اسپینوزا. در میان فیلسوفان، کسانی چون هگل و اسپینوزا ــ با آنکه اختلاف مشرب وسیعی دارند ــ هر دو وحدت وجودی نام گرفته‌اند. فلسفهٔ اسپینوزاگیرایی ژرفی دارد زیرا نگرشی از بُن طبیعت‌باورانه که معمولاً با بی‌دینی پیوسته بوده است در دستهای او به بنیان نگرشی عمیقاً دینی مبدل می‌گردد. همچنان که دیدیم، اسپینوزا واژهٔ «خدا» را برای «جوهر» به‌کار می‌برد و از جوهر معنای کل دستگاه یگانهٔ همهٔ واقعیات و همهٔ امکانات را می‌خواهد. خدا بنابر این پنداشت دارای همهٔ آن صفاتی است که به حسب سنت به هستی برین اسناد می‌شود ــ همه توانی، بیکرانی، و جز آن. ولی این نکته که خدا به این معنی از تصور خدایی متشخص در دورترین فاصلهٔ ممکن است، از سرشت جبرانگاری اسپینوزا برمی‌آید. هیچ رویدادی امکان نداشته است که جز در صورتی که روی می‌دهد روی دهد، که معنایش به گفتهٔ خود اسپینوزا این می‌شود که امکان نداشته است که خدا جز آن که عمل می‌کند «برگزیده باشد» که عمل کند. از آنجا که نزد اسپینوزا غرض یا غایتی کلی، افسانه است و نامیرندگی نفس، موهوم پس عامل دینی در کجا وارد می‌شود؟ در تصدیق انسان به اینکه او و همهٔ داراییش از آن‌رو که بخشی از خدایند، یکسره قائم به خدایند ــ قائم نه در معنای آنکه انسان دستخوش هوی و هوس خدایی است، بلکه در این معنی که او عنصری از کل است. آدمی در خدا برمی‌خیزد، و در خدا می‌زید، و درست به همین معنای مشخص او خودش از گوهر خداوندی بهره دارد. همان‌سان که اسپینوزا یادآور می‌شود، چنین نگرشی مایهٔ دلخوشی انسان یا خوشامد نفس او نیست، وبا آنچه «خواست‌باورداشتن» می‌نامیم معارضه دارد. نگرش براستی دینی، بیهوده کائنات را از بهرامیدهای خویش به سامان نمی‌آورد بلکه خود را با امر محتوم آشتی و سازش می‌دهد. نگرش دینی ما نباید چیزی باشد که با امید اینکه به نحوی بعد از مرگ به آگاه‌بودن ادامه خواهیم داد بایستد یا بیفتد. لزومی ندارد که دیگر دین با پژوهش عقلیِ آزادانه دشمنی ورزد. زیرا همزمان با رشد پژوهشمان، فهممان از طبیعت می‌بالد ــ یا، چنانچه این معنی را به سخنان اسپینوزایی برگردانیم، آگاهیمان از قرب به خدا بیشتر می‌گردد. *دوست داشتن* خدا یعنی *فهمیدن*. فرد به یاری فهمیدن تواضع پیشه می‌کند، ولی همچنین به مقام وارستگی می‌رسد. واقعیت مرگ به چیزی بدل می‌یابد که نه باید در دل از آن بیمناك بود و نه به انگیزهٔ صلاح اخلاقی به انتظارش نشست؛ واقعیت مرگ، واقعیتی طبیعی می‌گردد که همسان واقعیتهای زندگی و رشد است. این تواضع و فهم که پارسایی و بینشی طبیعی را به‌بار می‌آورند ــ دستاوردی پدیدآوردهٔ اسپینوزا که سانتایانا آن را «راز آرامش» نام نهاده است ــ بی‌گمان نگرشی عمیقاً دینی

است.

رابطهٔ میان دین سازمان‌یافته و علم. آیا دین و علم با هم تعارض دارند؟ این پرسشی است که بارها درباره‌اش بحث کرده‌اند و برای همه آشناست. معمولاً دین سازمان یافته یا دین به معنای تاریخی و سنتی است که در این پرسش سخن بر سر آن می‌رود. آیا آموزشها و مستندات تاریخی متون مقدس و اصول عقاید الهیات را می‌توان هنگامی که نتایج پژوهش علمی حقایق به‌شمارند حقایق انگاشت؟ بی‌گفتگو پاره‌ای از نظریه‌های علم نقیض نوشته‌های مقدس‌اند، خواه نوشته‌های دینهای فراطبیعت‌باور خواه جز آن. مثلاً نظامهای اخترشناسی و جغرافیا که مفروض این نوشته‌هایند دیگر پذیرفتنی نیستند، و روایت رویدادهای معجزه‌سان دست‌کم با روش علم ناهمساز درمی‌آید. به پرهیزناپذیری چنین تعارضی در اوایل قرون وسطی پی بردند. چه‌بسا که اندیشمندان عرب، عبرانی، و مسیحی بیکسان بر سر این مسئله بحث کرده‌اند که آیا بخش اعظم «کتاب مقدس» را باید به معنای حقیقی و لفظی یا به معنای تمثیلی و مجازی تعبیر کرد. اگر به معنای تمثیلی و مجازی باشد، تعارض کمتر مستقیم است؛ ولی تعارض همچنان برجاست. زیرا سؤال همچنان باقی است که آیا *آموزشهایی* که به این نحو تمثیلی‌داده‌شده‌اند با علم متعارض‌اند یا نه. باور به معجزه هنوز هست ولو اینکه مقصود از نمونه‌های خاصی از معجزه وجه تمثیلی آنها بوده باشد. و به هرحال، این پرسش همیشه پیش می‌آید که آیا عقاید الهیات که بر آموزش متون مقدس بنیان دارند با علم سازگاراند. گاهی ادعا می‌کنند که این عقاید باید با علم سازگار باشند چونکه الهیون برجسته از یک‌سو و دانشمندان برجسته از سویی دیگر بر سازگاریشان گواهی داده‌اند. ولی (۱) اگر این سخن را بپذیریم، باید توضیح دهیم که چرا دانشمندان برجسته و الهیون برجستهٔ دیگر رأی به ناسازگاریشان داده‌اند. این نکته بازمی‌نماید (۲) که نه آنان که می‌گویند که عقاید الهیات با علم سازگاراند و نه آنان که منکر سازگاری‌اند، باورمان را تنها به اعتبار گفتارشان توجیه نمی‌کنند؛ مهم دلیلی است که برای نظریه‌ای داده می‌شود نه برجستگی کسانی که از نظریه هواداری می‌کنند. چنانکه پیشتر یادآور شدیم، مرجع حجیت فقط هنگامی از لحاظ روش معتبر است که جانشینی همچند برای پژوهش علمی مستقل باشد، و نه هرگز زمانی که مرجع حجیت صرف است. مرجع حجیت در علم و الهیات هنگامی که ادعا می‌کند که در فلسفه مرجع حجیت است به هیچ‌رو بضرورت سزاوار همان احترام نیست.

فلسفه‌های تصورباورانه در دین. فلسفه‌های نوین دین ناگزیر از آن‌اند که تعارض دین علم را به لحاظ گیرند. یک نوع کوشش به بخشیدن بنیانی به دین که کافیتر از بنیان برداشت سنتی باشد، کوشش تصورباوران یا فیلسوفانی با گرایشهای نیرومند تصورباورانه است. این فیلسوفان تعارض علم و دین را به این امر نسبت می‌دهند که دین فاقد تقریر فلسفی درستی از یک جهان‌بینی است. رهیافت تصورباورانه از سوی آنان عرضه می‌شود تا این نیاز را برآورد. تصورباوران براین

عقیده‌اند که فلسفه‌شان در اطلاق یافتن بر دین چندان موفق است که این توفیق را به خودی خود حجتی بر تصورباوری می‌دانند.

برخی از تصورباوران متاخر با دیدگاهی هگلی خدا را ذهنی «مطلق» یا نامتناهی می‌پندارند که همهٔ چیزهای دیگر بازتابهایی از آن‌اند. پاره‌ای دیگر، هرچند که دارای همین مفهوم «مطلق»اند، می‌کوشند تا «مطلق» را در چهارچوبی کمتر نامتشخص تقریر کنند و آن را با تجربهٔ آدمی الفت نزدیکتر و مأنوستری بدهند. بدین‌سان به دیدهٔ ویلیام ارنست هاکینگ[14] (۱۸۷۳-۱۹۶۶) خدا نه همان ذهن مطلق نامتناهی است بلکه در برابر هر کدام ما همچنین به منزلهٔ «ذهن دیگر» منفردی قرار دارد. ما در ضمن شناختن طبیعت به شناخت این ذهن دیگر می‌رسیم. انسان متدین کسی است که نزد او هر تجربه، تجربه‌ای از «ذهن مطلق دیگر» است. پرستش همان سعی در تحصیل آگاهی هرچه افزونتر از کل مطلق است که درون آن همه چیز می‌روید و می‌پرورد. چنین آگاهی، مجرد و نظری نیست بلکه وقوفی بی‌میانجی یا تجربه‌ای مشخص و واقعی است که در آن همهٔ عواطف دینی سنتی در مرتبه‌ای والاتر با سیمایی دگرگون حضور دارند.

همه روان‌باوری و تطور آفریننده. تاکید تصورباورانهٔ دیگری، که از برخی باره‌ها همسان و از پاره‌ای دیگر ناهمسان است و بعضی از شارحان آن خود را تصورباور نمی‌نامند، این تاکید است که خدا را هم ذهنی کلی می‌پندارد و هم نیروی آفریننده در تطور گیتی، نیرویی که هم مایهٔ پیدایی چیزهای نو و هم باعث افزایش چیزهای نیک است. در نظر دابلیو. پی. مانتگیو[15] (۱۸۷۳-۱۹۵۴) این برداشت از همان ماهیت دین سرچشمه می‌گیرد، که می‌توان چنین تعریفش کرد: «ایمان به اینکه در طبیعت کشش یا نیرویی سوای خود انسان هست که برای آن‌گونه چیزی که انسان خوب می‌انگارد کار می‌کند.» رأی مانتگیو با رأی هاکینگ تفاوتش در وهلهٔ نخست در اینجاست که اولاً خیلی کمتر به عواطف دینی سنتی نظر دارد و به دستگاه دین سازمان‌یافته بیشتر دشمنی می‌نماید، و ثانیاً با کیهان‌شناسی[16] فنی یا نظریهٔ کار و کنش گیتی بیشتر سروکار دارد. بنابر رأی مانتیگو، تصورناپذیر است که وجود گیتی امری بازبسته به علیت ماشینی باشد و بس و با این همه اثری چون *هملت* پدید آورد. جهان مادی را باید یکسره چنان تصور کرد که گویی به ذات خویش دارای آگاهی است. تنها چنین فرضیه‌ای می‌تواند تبیین کند که چگونه پدیده‌های ذهنی برمی‌خیزند و چگونه آفرینش عناصر نو در گیتی رخ می‌نماید. این صورت تصورباوری به همه *روان‌باوری*[17] معروف است. تاریخ همه روان‌باوری در صورتهای گونه‌گون به روزگاران کهن، به حالتی که *هیلوزوئیسم*[18] یا باور به وجود روح در ماده نام دارد بازمی‌گردد، و عده‌ای از فیلسوفان برجسته در

14. William Ernest Hocking 15. W. P. Montague 16. cosmology
17. panpsychism 18. hylozoism

روزگار نوین به روایتی از آن رغبت می‌نمایند، هرچند که نه بضرورت با مدلولهای دینی کنونیش. نزد مانتگیو خدا، گیتی زنده یا «زندگی» فراگیرنده است، و از این جهت نامتناهی به‌شمار می‌رود. ولی مشیت خدا نیروی آفریننده در این «زندگی»است یا نیرویی که به نیکی می‌یازد؛ و از این لحاظ خدا متناهی است، زیرا نه یك نیرو که نیروهای بسیاری درونش هستند و با اراده‌اش در معارضه‌اند. ای. اس. برایتمن[19] (۱۸۸٤-۱۹۵۳) و ای. دابلیو. لایمن[20] (۱۸۷۲-۱۹٤۸) برداشتهایی همانند برداشت مانتگیو دارند. لایمن می‌گوید که خدا را می‌توان «روح آفرینندهٔ کیهانی» پنداشت. این روح نه به معنای سنتی نامتناهی است و نه به معنای بی‌زمانی، جاویدان؛ زیرا نیروی تطور آفریننده[21] درون زمان جای دارد.

تفسیر تصورباورانه‌ازمفاهیم دینی‌سنتی. برحسب آرایی مانند آرای‌مانتگیو و لایمن، مسئلهٔ سنتی شرّ پیش نمی‌آید، زیرا خدا دیگر نامتناهی و همه توان به معنای متعارف نیست. سزاوار است که به نقاط تلاقی دو دستگاه همه روان‌باوری تطوری و دین سنتی دقت کنیم. برخی تأکیدهای‌ذاتی موجوددردومی‌اختیار شده‌اندولی‌به‌قالب فلسفیتری درآمده‌اند.خدا،آفریدگاراست‌ولی آشکارا نه دیگر در معنایی ساده‌اندیشانه. افزون بر این، خدا، خدایی «متشخص» است؛ ولی نه به معنای اینکه از سرنوشت یکایك افراد آگاه است، بلکه به این معنی که صفات شخصیت دارد. ازاین باره همه روان‌باوری دینی متضمن انسان‌وار انگاری است. مانتگیو می‌گوید که توهینی به شأن خدا نیست و برعکس ارج‌نهادن بر اوست که صفتی (شخصیت) به او اسناد کنیم که همچنین ویژهٔ محدودیت آدمی است. «اگر گیتی ذهنی دارد، این ذهن بیشتر از ذهن ما متشخص است تا کمتر، زیرا بیشتر یگانگی و انداموارگی[22] دارد تا کمتر.»

فلسفهٔ طبیعت باورانه ـ انسان‌باورانه دربارهٔ دین. دست‌کم دو کوشش شایان توجه در قرن ما به همت سانتایانا و دیویی برای تفسیر دین بر شالودهٔ فلسفه‌ای طبیعت باورانه صورت گرفته‌اند. این نوع تفسیر فرض می‌گیرد که هنگامی که به دین در پرتو تازه‌ای بنگریم، ارزش تاریخیش را می‌توان نگه داشت و همانگاه آن را به هماهنگی با علم درآورد. سانتایانا و دیویی افزون بر این، فرض می‌کنند که اگر تفسیر سنتی را نگاه داریم و برقراری تضاد میان دین و علم را روا داریم، هیچ شق بخردانهٔ دیگری نمی‌ماند جز آنکه علم را با فداکردن دین بپذیریم. پس چگونه باید دین را از نو تفسیر کرد؟ پاسخ را با نظریهٔ طبیعت‌باورانهٔ کهنتر که متعلق به سانتایانا است آغاز می‌کنیم.

تفسیر مجدد سانتایانا از دین. بنابه گفتهٔ سانتایانا، تنها راه پرهیزجستن از تعارض دین‌ـ‌علم‌و فهمیدن مقام مهمی که دین در زندگی آدمی تواند داشت، آن است که دریابیم که دین و علم هر دو

19. E. S. Brightman 20. E. W. Lyman 21. creative evolution 22. organicity

اشتغالهایی نیستند که در کشف حقیقت بکوشند. یا اگر هستند، پس حقیقت به معانی بسیار متفاوتی است، و تنها روش علمی توان آن دارد که دربارهٔ امور واقع به ما حقیقت بدهد. پس دین نمی‌تواند چیزی داشته باشد که دربارهٔ سرشت گیتی به ما بدهد. در طی تاریخ، هرگاه که دین به این کار کوشیده، در حکم علم کاذب یا خرافات مهذب بوده است. تفسیر سانتایانا همان اندازه با فلسفه‌های تصورباورانهٔ دین مخالف است که با فراطبیعت‌باوری سنتی. ولی اگر دین این نیست پس چیست؟ دین به ذات خویش شعر است ــ «به این معنی که شعر، تمام زندگی معنوی تخیلی را دربر دارد.» دین، شعر با کارکردی اخلاقی است، و در حد همین کارکرد است که باید پیش برویم و تعریف کنیم. نوشته‌های مقدس دین همان‌گونه ارزشی را دارایند که اساطیر دارند، و شعایر دین همان‌گونه ارزشی را دارایند که نمایش (درام) دارد، منتها نمایشی از حیث معنی والاتر چرا که ما خود نقشی بازی می‌کنیم. بنابر این نظر، دین دیگر امری نیست که مستلزم مناقشه یا ستیز باشد: همان اندازه بی‌وجه است که دینها با هم بستیزند که بی‌جهت است شعرها در تعارض باشند. نمی‌توان قائل بود که یك دین «راست» است و دین دیگر «دروغ»؛ یك دین ممکن است از دین دیگری به این لحاظ بهتر باشد که نمادپردازی و شعرش سرشارتر، پرمایه‌تر، و اخلاقاً تعالی‌دهنده‌تر است. اگر دین به معنایی دارای «راستی» است، چنان راستی است که همهٔ شعرهای اساطیری دارند، نه راستی *صوری یا مبتنی بر امر واقع*، بلکه راستی *نمادین* یا *تخیلی* یا *معنوی*. بدین‌سان «عهد قدیم» و «عهد جدید» حماسه‌ها یا رؤیانامه‌هایی هستند، به همان معنایی که کارهای هومر و دانته چنین به‌شمارند.

تفسیر مجدد مفهوم «خدا». در فلسفهٔ دین سانتایانا، «خدا» نام وجود یا واقعیتی بالفعل نیست. نام برترین آرمان آدمی است. نماد و مظهر حقیقت، جمال، و خیر کامل، یا آرمان سعادت است. از این‌رو، پرسیدن این سؤال سنتی که «آیا خدا وجود دارد؟» پرسیدن سؤال لغوی است. *اینکه* خدا هست، دیدگاهی است وابسته به پاسخی به سؤال «خدا» چیست، و معنایش را از آن می‌گیرد. (در فصل ۱۳ نگاه کنید به بحث براهین طراز کهن بر «وجود خدا».) اگر تفسیر سانتایانا را اختیار کنیم، نزاع دیرین «توحید» با «شرك» از میان برمی‌خیزد. بنابر نظر او، فیلسوفان یونانی مانند افلاطون و ارسطو هنگامی که گاه از «خدا» و گاه از «خدایان» سخن می‌گویند، به جرم ناهمسازی و نقیض‌گویی متهم نیستند. زیرا هنگامی که از خدایان سخن می‌گویند، می‌خواهند رمانهای ویژهٔ آدمی را نمادین گردانند؛ بدین‌سان آپولون نماد زیبایی، زئوس نماد قدرت، و آتنا نماد فرزانگی است. از سوی دیگر، آن‌گاه که از خدا سخن می‌گویند، می‌خواهند آرمان *یگانه* یا کل آرمان آدمی، یعنی سعادت یا کمال یا هماهنگی را نمادین سازند. تنوع بیان به‌کار غرضی اخلاقی می‌آید.

باز، بنا به رهیافت سانتایانا، مسئلهٔ اینکه آیا «خدا مرده است» (سخن نیچه)، مقتضی انعطاف

معنی است. اگر «خدا» نام برترین آرمان باشد، مسئله تنها بر سر این است که آیا همچو آرمانی مرده است یا ربطش را به آنچه دلمان می‌خواهد «دین» بنامیم از دست داده است.

دلالت دعا. اگر خدا دیگر همچون موجودی واقعی تفسیر نشود، دعا نیز باید مورد تفسیر مجدد قرار گیرد. دعا در معنای مرسومش خطابی است به موجودی فراطبیعی یا برای درخواست و نیاز یا به نیت گزاردن سپاس برای برآوردن آرزو. سانتایانا در این‌گونه دعا به چشم چیزی ذاتاً همانند خرافه و جادوگری می‌نگرد. دعا در این وجه عبارت است از بزرگ‌نمایی عبث غمهای فردیمان و به نحوی تبدیل آن به دلمشغولی آفریدگاری که باید معجزه‌آسا سیر کائنات را به سود و مصلحت ما برهم زند. او بر آن است که دعا باید دست‌افزاری‌باشد که‌بدان بکوشیم تا امور روحانی و نه امور مادی را انجام دهیم. دعا نگرشی نمادین است که در آن آرمانهایمان را به یاد خود می‌آوریم و روشنشان می‌کنیم؛ گویای چیزی است که بیشتر از هر چیز دیگر بر آن ارج می‌نهیم. ما را با پرهیزناپذیری نیروهای طبیعی آشتی و سازش می‌دهد و ما را به یاد محدودیتهایمان در برابر آنها می‌اندازد. القاگر انضباطی روحانی و نگرشی مراقبه‌آمیز است، که همچنان که سانتایانا (به پیروی از ارسطو) می‌گوید، «خود پاداش خویش‌اند».

پارسایی، روحانیت، و نیکخواهی. همراه با فروغ تازه‌ای که در آن مفاهیم خدا و دعا ظاهر می‌شوند، نگرشهای دینی سنتی معنای دیگری می‌یابند. *پارسایی* دیگر نه به موجودی فراطبیعی بلکه به گیتی پهناور معطوف است که در آن می‌زاییم و در آن پرورش می‌یابیم. حقانیت چنین پارسایی از آنجا آشکار می‌گردد که طبیعت در ما دلبستگیهایی پدید می‌آورد که مایهٔ آرزومندی ما به هدفها یا آرمانهایند. آرمانها همواره مبین انگیزه‌ها و دلبستگیهای طبیعی‌اند. آنها نه عواملی جادویی‌اند که از جایی در آینده کردارمان را اغوا کنند، و نه معیارهایی مطلق‌اند که برای بازداشتن انگیزه‌های طبیعیمان بر ما تحمیل شوند. یك آرمان، آرمان چیزی است. پارسایی نگرشی است که به سرچشمهٔ وجود و آرمانهای ما نظر دارد. ولی پارسایی به خودی خود برترین بیان نگرشی دینی نیست. سپاسگزاری از سرچشمهٔ وجودمان اگر به تنهایی به لحاظ آید تباهی می‌پذیرد و به شکل فروتنی زاهدانه درمی‌آید که بی‌غرض و بکلی توکل‌آمیز است. آنچه سانتایانا *روحانیت* می‌نامد برترین بیان نگرش دینی است. روحانیت نه بر سرچشمهٔ هستی ما بلکه برباروری و *کمال‌یابندگی* آن نظر دارد. «روحانی بودن همان ناظر به آرمان زیستن است.» اگرچه آرمانها همگی بنیادی در طبیعت دارند، آگاه بودن بر جهتی که این آرمانها و هدفها را به هم بپیوندد مقتضی چیزی بیشتر از پارسایی است. روحانیت صرفاً کوششی درپی وصول این یا آن هدف نیست بلکه آگاهیی است بر یك کمال کلی یا یگانه که هر کدام از این هدفها در خدمت آنند. «روحانیت گرانمایه‌تر از پارسایی است، زیرا آنچه هستیمان را تحقق می‌بخشد و داشتنش را سزاوار می‌سازد تنها چیزی است که به سرچشمهٔ آن هستی ارزش می‌دهد.» سرانجام، *نیکخواهی*، به‌گونه‌ای که سانتایانا آن را می‌فهمد، عدالت است

که انسانی روحانی بررغم روحانیتش چه‌بسا فراموشش کند. عدالت دریافتن این حقیقت است که آفریدگان دیگر، انواع دیگر، غایتهایی آرمانی *از آن خویش* دارند، و غایتهای آرمانی خود ما آرمانهای یگانه و عمده در طبیعت نیستند. نیکخواهی عبارت است از عدالت *متخیل*، نگرشی آمیخته به مدارا و همدلی که بدون آن، آرمان غالب نیکبختی ما تنگ دامنه و ناتمام است. به همین دلیل (رابطه‌اش با نیکبختی) است که نیکخواهی بخشی از نگرش دینی بنیادین را می‌سازد، و نه به سبب حکمی فراطبیعی که محمل عقلیش باید تا ابد برای ما رازناك بماند.

دلالت کالبد تاریخی دین. به‌رغم اینکه سانتایانا *محتوای* عقلی یا فلسفی دین سنتی را مطرود می‌شمرد، باری اصرار دارد که کالبد یا *ساخت* دین سنتی را باید نگهداشت. نمی‌توان صرفاً «دین» داشت؛ باید دین خاصی، دینی تاریخی داشت، خواه دینی که در دامنش زاده‌ایم یا دینی که اختیار می‌کنیم. *واسطه*‌ای برای بینش شاعرانه (تخیلی) خودمان دربارهٔ آرمان آدمی لازم داریم، همچنان که برای سخن گفتن به زبانی، باید به زبان خاصی سخن گفت. دین انسان زبان معنوی اوست. دین تاریخی به دلیل اندوختهٔ غنیتر سنتش و خصلت ژرفتر حماسه‌اش بهترین وسیله است. سانتایانا باور دارد که اگر دین تاریخی معینی را بازجوییم، درمی‌یابیم ارزشهایی که بالا به‌آنهااشاره کردیم براستی همیشه حاضر بوده‌اند. به گمان او، این تفسیر مجدد دین، *تعریف* مجدد نیست، بلکه می‌پندارد که شالوده‌ای تاریخی دارد. ارزشهای دین نهان گردیده‌اند؛ با ارزشهای فلسفی یا علمی مشتبه شده‌اند و بیشترینه به تفسیرهای ظاهری و لفظی پیوسته‌اند. تفسیر مجدد یا تأکید جدید عبارت از کنارگذاشتن تفسیرهای ظاهری و لفظی است. به دیدهٔ سانتایانا روشن گردانی تخیلی حقیقت اخلاقی، دین به معنای *نخستین* (به‌سانی که او می‌نامدش) آن است و اعتقاد ظاهری و لفظی، دین به معنای *دومین* آن. او معتقد است که در مورد چهره‌های بسیار بزرگ دین تاریخی، عنصر نخستین به مهمترین وجه *کار می‌کرد*، هرچند که آنان خود چه بسا دم از اعتقاد ظاهری و لفظی می‌زده‌اند یا چه بسا که از جلوه‌های کردار دینی خودشان ناآگاه می‌بوده‌اند. همینکه به این نکته پی ببریم که پیوستگی *تاریخی* عناصر دومین با عناصر نخستین منطقاً *موجه* نیست، دینمان نه فقط پاکتر می‌گردد بلکه ستیزهٔ فاجعه‌آمیز دینها از میانه برمی‌خیزد.

«دین فرجامین». نکته‌ای درخور توجه است که یك ربع قرن بعد سانتایانا هنگامی که دربارهٔ چیزی که دین فرجامین می‌نامد مطلب می‌نویسد، دیگر بر ویژگی تاریخی دین تکیه نمی‌کند. پارسایی اکنون احترام به *قدرت* کلی (قدرت تمام طبیعت) نام دارد، و حال آنکه روحانیت و نیکخواهی به‌هم می‌آمیزند و همان‌گاه بر وسعت معنایشان می‌افزاید و بر عشق به خیر کلی دلالت می‌یابند، یعنی عشق یا پرستش نه همان در حق آرمانها یا هدفهای کمال خودمان بلکه در حق آرمانها یا هدفهای کمال همهٔ هستیهای جاندار. سانتایانا براین باور است که تأکید بر پارسایی، یا پرستش قدرت کلی از لحاظ تاریخی با تأکید دینی اسپینوزا مطابقت دارد، در حالی که روحانیت یا

عشق به خیر کلی نمودار دین سقراط است. سانتایانا در نهادن این تباین شاید از ملاحظهٔ دلالتهای ضمنی فلسفهٔ اسپینوزا غافل می‌ماند. هرچند پارسایی یا فروتنی البته در نگرش دینی اسپینوزا دارای برترین مقام است، ظاهراً تردیدی نیست که عشق به خیر کلی در معنایی که سانتایانا می‌آورد، نتیجهٔ حتمی این نگرش است.

رهیافت دیویی. دیویی مانند سانتایانا که فلسفهٔ دینیش بسیار متأثر از اوست، گمان می‌برد که ضرورت تفسیر مجدد دین از معارضهٔ مسلم دین سنتی و علم برخاسته است. با در خاطر داشتن تمایزی که او میان «دین» و «نگرش دینی» می‌نهد و بالا شرحش رفت، در مطلب زیر موافقت می‌کنیم که از لفظ اولی معنای «دین سازمان یافته» (در وهلهٔ نخست فراطبیعت باوری) را مراد بگیریم و از لفظ دوم نگرشی که تعریفش مانده است. دیویی از این‌باره با سانتایانا همداستان است که ارزش دینی همانا ارزش اخلاقی است؛ هرچند دیویی یکسره به خلاف سانتایانا از همان آغاز پیوستگی متقابل و ادعایی میان طلب این ارزش و کالبد دین تاریخی را کنار می‌گذارد.

دو معنای «تجربهٔ دینی». دیویی یادآور می‌شود که لفظ «تجربهٔ دینی» به دو معنی تواند بود. معنای متعارف حکایت از این دارد که تجربهٔ دینی گونهٔ خاصی از تجربه است، همان‌طور که تجربه‌های علمی، سیاسی، اخلاقی، زیبایی‌شناختی چنین‌اند؛ و تجربهٔ دینی به خودی خود بنابر فرض از هر کدام از این تجربه‌ها کاملاً ممتاز است، همان‌سان که هر تجربه از تجربهٔ دیگر ممتاز است. ادعا می‌شود که تجربهٔ دینی به ما گواهی «حقایق دینی» می‌دهد، همچنان که تجربهٔ علمی به ما گواهی حقایق علمی می‌دهد. ولی «تجربهٔ دینی» به همان معنایی که دیویی از این لفظ می‌خواهد دلالت بر نگرشی می‌کند، یعنی کیفیتی در تجربهٔ آدمی که می‌تواند به هر گونه تجربه‌ای خواه علمی، خواه زیبایی‌شناختی، خواه اخلاقی متعلق باشد. به هیچ نوع ویژه‌ای از شیء یا نوع ویژه‌ای از باور اطلاق نمی‌یابد. «دال بر نگرشهایی است که می‌توان دربارهٔ هر شیئی و هر غایت یا آرمان پیش‌نهاده‌ای اختیار کرد.» مثلاً، باورهای علمی وجود دارند ولی «باورهای دینی» وجود ندارند.

معنای «نگرش دینی». موافق رأی دیویی، کیفیت یا نگرش دینی هنگامی به تجربهٔ ما راه می‌جوید که جهت بنیادینی را در زندگیمان ادراک کنیم. آغاز بر آن می‌نهیم که غایتهای گوناگونی را که می‌جوییم در قالب «خود» سازمان یافته‌ای و در نگرشی که برغم دگرگونیهای محیطمان ماندگار است هماهنگ گردانیم. دیدی بنیادی به این «خود» در نسبتش با «آن کل متخیل که گیتی می‌نامیم» به‌دست می‌آوریم. نگرش دینی، طلبیدن آرمانهای وحدت *یافته* است؛ در قاموس سانتایانا، روحانیت قلب نگرش دینی است. «نگرش دینی دلالت بر چیزی دارد که از طریق تخیل به نگرشی *کلی* اتصال می‌یابد.» «... لازم است که گفتهٔ متداول را واژگونه کنیم و بگوییم که هرچه بینش راستین را فرامی‌آورد، دینی است و نه آنکه دین چیزی است که بینش راستین را

فرا می‌آورد.»

تعارض دین و ارزشهای دینی. راست است که ارزشهای دینی تاریخی به دین پیوسته بوده‌اند. ولی دیویی برآن است که این پیوستگی نه تنها ضروری نیست بلکه در واقع دشمن بهترین و تمامترین پرورش نگرش دینی بوده است. باور به عقاید دینی ثابت و قواعد اخلاقی ثابت، ذهن را با زنجیر به دیدی می‌بندد که بر آن *تحمیل شده است*؛ چنین باوری کاربرد تخیل آدمی را در *حصول* یك دید نابود می‌کند. دید راستین مستلزم آزادی بصیرت و وارستگی است. عقاید مذهبی اگر صریحاً فراطبیعت‌باورانه نباشند، باری محتملاً دست کم ضد طبیعت‌باورانه‌اند. این سخن بدان معنی است که عقاید مذهبی به توسط چیزی نامربوط بر کیفیت دینی تجربه می‌چربند. زیرا نگرش دینی جستجوی آرمانهای وحدت یافته است. آرمان امکانی است که به چیزهای طبیعی، به خود ما همچون آفریدگان طبیعی تعلق دارد. آرمان امکان رشد، تحقق نفس، و کمال یابندگی است. پس چنین برمی‌آید که

> مجموعه‌ای از باورها و اعمالی که از روابط مشترك و طبیعی آدمیان جدایند، برحسب درجهٔ نفوذش ناگزیر نیروی امکانات درونی چنین روابط را ضعیف و سست می‌گرداند. اینجا یك جنبهٔ رهایش امر دینی از دین نهفته است.[23]

ایمان دین در مقابل ایمان اخلاقی، عقل آزاد، پارسایی طبیعی. حصول یك دید و طلب غایات، متضمن وفاداری است؛ بدون پیروی پابرجا و استوار، معنی ندارد که کیفیتی از تجربه را دینی بنامیم. وفاداری به این لحاظ همان است که می‌توان ایمان نامید. ولی چنین ایمانی با معنای متعارف ایمان که با پیروی از دین سازمان یافته ملازمه دارد مخالف است. همچنان که گفتیم، از آن‌رو که در دیدی که به یاری نگرش دینی راستینی حاصل آمده طلب ما درپی هدفها آزادانه دست می‌دهد، این ایمان ایمانی است که از پژوهش آزادانه *زاده شده* و نه ایمان به چیزهایی که به‌روی بازجست ما بسته‌اند. ایمان در سومین معنی از معنی‌هایی است که در بخش ۲ (فصل ۵) تمیز دادیم. دیویی در این زمینه آن را «ایمان اخلاقی» نام می‌گذارد. اعتقادی که به یاری پژوهش آزادانه یا *از طریق* و نه *به بهای* فداکردن فهم و شناخت حاصل آمده باشد، نیرومندترین و اعتلابخش‌ترین نوع اعتقاد است. عقل و پژوهش آزادانه حد اعلای مصداق خویش را در روش علمی می‌یابند.

> ... اگر بپذیریم که برای مسلم داشتن امر واقع و راستی فقط یك روش هست ــ که واژهٔ «علمی» در کلیترین و رساترین معنایش آن را می‌رساند ــ آنگاه هیچ کشفی در هر

23. *A Common Faith,* Ch. I.

شاخه‌ای از شناخت و پژوهش، ایمان دینی را برنخواهد آشفت. من این ایمان را به یگانگی نفس از راه سرسپردگی به غایتهای آرمانی فراگیر وصف می‌کنم، غایتهایی که تخیل بر ما عرضه می‌دارد و ارادهٔ آدمی به آنها پاسخ می‌گوید و برای ضبط و هدایت خواهشها و گزینشهایمان سزاوارشان می‌داند.[۲۴]

وارستگی عقلی و ایمان به معنایی که وصفش آمد به هیچ‌روی متضمن منع پارسایی و فروتنی نیست. به خلاف، مستقیماً متضمن آن است. این پارسایی از دریافتن این حقیقت ناشی می‌شود که طبیعت سرچشمهٔ همهٔ آرمانها است و دستهٔ اوضاع و احوالی به شمار می‌رود که بدون آنها طلب غایات هرگز برآورده نمی‌شود. ولی دیویی در اینجا نیز تأکید می‌کند که فروتنی موردنظر آن فروتنی است که بطبع و بدلخواه به دست آورده باشیم، نه آن که ترس و احکام دین تحمیلش کرده باشند. او باور دارد که نام «خدا» را می‌توان به آن فراگردی اطلاق کرد که عبارت است از اتحاد امربالفعل در طبیعت با پرورش و تحول امکان‌پذیر آن که *امر آرمانی* می‌نامیم. این لفظ، همچنان که نزد سانتایانا، نماد آرزوی بشر یا یگانگی پارسایی و روحانیت است. دیویی تأکید می‌کند که عنصر عقل آزاد در ارزشهای دینی بدان معنی نیست که این ارزشها خصلت بی‌نشاط عقل‌باورانه و غیرعاطفی بخودمی‌گیرند. عقل‌چیزی نیست که از عاطفه یکسره ممتاز یا مغایر با آن باشد. می‌توان از عقل پرشور و غیرت در جستجوی آرمانها سخن گفت. و عاطفه‌ای که برانگیختهٔ بینش دینی باشد و از درون عقل بروید، عاطفهٔ استوار و «پابرجا» است، ثمرهٔ سلامتی و نه انحرافی از آن شمرده می‌شود.

ایمان همگانی: خصلت اجتماعی نگرش دینی. ایمان دینی (به معنایی که تعریفش آمد) ثمرهٔ نگرش علمی است. و کمال یابندگی نگرش علمی در نفس خود یکی از آرمانهای نگرش دینی است. هدف کامیابی نامحدود در پژوهش آدمی بخش ضروری از بینشی بسنده است. از آنجا که نگرش علمی پژوهش آزادانه ذاتاً همگانی و مبتنی بر همکاری است، ایمان دینی که فرجام آن است نیز باید چنین باشد. فرد نمی‌تواند نگرش دینی راستینی در انزوا داشته باشد. بهروزی جامعه‌ای که او جزئی لاینفك از آن است باید جزو یکی از آرمانهای دیدش قرار گیرد. چندگانگی کلیساهای سازمان‌یافتهٔ کنونی به ناچار در تاکیدشان سبقت جویند و لذا با کلیت می‌ستیزند. ولی نیازی نیست که وضع همواره بر این منوال باشد. برای آدمیان پاس داشتن غیرت دینهای تاریخی و هدایت این غیرت به سوی بهروزی اجتماعی و نه به سوی امر فراطبیعی مطلوب برین است. آرمان برادری همگانی که مورد ادعای دینهایی چون یهودیت و مسیحیت است با آیینی که میان نفرین‌شدگان و

24. *Ibid.*, Ch. II.

رستگاری یافتگان فرق می‌گذارد ناسازگاری دارد، و این نتیجهٔ باور به صدور ارزشها از سرچشمه‌ای فراطبیعی به جای سرچشمه‌ای طبیعی است. ارزشها و آرمانهای بنیادین آدمی تنها به میانجی اجتماع آدمیان حاصل می‌شوند.

نگرش ذاتاً غیر دینی نگرشی است که دستاورد و غرض آدمی را به انسان منزوی از عالم طبیعی و همنوعانش نسبت می‌دهد. کامیابیهای ما به همکاری طبیعت وابسته‌اند. آگاهی از کرامت طبیعت آدمی هنگامی که به آگاهی از طبیعت آدمی همچون جزءِ همکار کلّی بزرگتر متکی باشد، به اندازهٔ احساس خشوع و حرمت ماهیت دینی دارد. پارسایی طبیعی بضرورت نه رضای ناشی از ایمان قضا و قدری به پیشامدهای طبیعی است و نه آرمان‌سازی خیالپرورانه از جهان. امکان دارد که پارسایی طبیعی بر آگاهی درستی از طبیعت همچون کلی که ما اجزائش هستیم استوار باشد، در حالی که این معنی را نیز تصدیق بدارد که ما اجزائی ممیز به عقل و غرض هستیم و می‌توانیم به یاری عقل و غرض اوضاع و احوال را با خواسته‌های بشر هرچه بیشتر هماهنگ گردانیم. چنین پارسایی مایهٔ قوام بینشی درست در زندگانی است. ما که اکنون زندگی می‌کنیم اجزای انسانیتی‌هستیم که دامنهٔ گسترشش به گذشتهٔ دور کشیده شده، انسانیتی که با طبیعت دارای همکنشی بوده است. چیزهایی که در تمدن بیشتر از همه ارج می‌گذاریم از خودمان نیستند، بلکه از برکت کرده‌ها و رنجهای جامعهٔ مستمر آدمی که در آن ما حلقهٔ زنجیری هستیم وجود دارند. مسئولیت ما پاسداری، انتقال، اصلاح، و بسط میراث ارزشهایی است که نصیب برده‌ایم تا آیندگان بتوانند این میراث را استوارتر و ایمنتر و گسترده‌تر و فراوانتر از آنچه ما یافته‌ایم، بیابند. اینجا همهٔ عناصر ایمانی دینی فراهم‌اند که محدود به حد فرقه، طبقه، یا نژاد خاصی نیستند. چنین ایمانی همواره به‌طور مضمر ایمان همگانی آدمیان بوده است. باقی می‌ماند که آن را صریح و ستیزنده با بدی گردانیم.[۲۵]

نتیجه. در اینجا، مانند هر جای دیگر، بررسی ما دربارهٔ مسائل فلسفی پایان می‌گیرد. بر خوانندهٔ هوشمند است که خویشتن را فقط در آستانهٔ فلسفه بینگارد. هنگام بحث دربارهٔ معیارهای تفکر و روش معتبر، به حوزهٔ *منطق*، یا *روش شناسی*[۲۶] اشاره کردیم. دربارهٔ *شناخت شناسی*[۲۷] که بیشترش با منطق وجه مشترك دارد بحث کردیم. قلمرو *ارزش‌شناسی*[۲۸] را کاویدیم. هنگام گفتگو از فلسفهٔ هنر (*زیبایی‌شناسی*) و فلسفهٔ کردار (*اخلاق*)، به بحث دربارهٔ ارزشهای زیبایی‌شناختی و

25. *Ibid.*, Ch. III. 26. methodology 27. epistemology 28. axiology

اختلاقی پرداختیم. فلسفهٔ علم و فلسـفهٔ دین را به اجمال پژوهیدیم. با *مابعـدالطبیعه* (متافیزیك)، یا تقریر گسترده‌ترین و بنیادیترین ویژگیهای تمامی تجربه آشنا گشتیم. به برخـی انواع مسـائل هرگز نپرداختیم ــ مثلاً، مسائل فلسفهٔ اجتماعی و سیاسی، فلسفهٔ تاریخ، و فلسفهٔ حقوق. و از بسیاری از فیلسوفان نامی نبردیم. باید به یاد بسپریم که همهٔ «شاخه‌های» فلسـفه پیوسـتگی نزدیك و متقـابل دارند. نامهای آنها برای آسانی ارجاع سودمندند و بس و پرسش اینکـه آیا مسئلهٔ معینی به این یا آن حوزه متعلق است اهمیت کمتری دارد، زیرا مهـم آن اسـت که مسئله آنجـاست. از این نقـطه خواننده‌ای که گرایش و مشرب فلسفی دارد به مطالعـهٔ تاریخ فلسـفه و نوشـته‌های فلسـفی زمانهٔ خودش روی خواهد آورد تا تفکر خودش را پی افکند. او کم‌کم بغرنجی نسبی در چیزهایی که پیشتر ساده می‌پنداشت، و سادگی نسبی در چیزهایی که پیش از این بغرنج می‌دانست خواهد یافت. مهمتر از همه، او آن شور فارغ از انگیزه‌های خودخواهانه و تعصب را برای فهمیدن در خـود می‌پرورد که، به منزلهٔ بنیاد فرزانگی، عملیترین پیشه‌اش خواهد گردید.

واژه‌نامه

A

absolute	مطلق
abstract	انتزاعی، مجرد
abstraction	انتزاع، تجرید
abstractions	انتزاعیات، مجردات
absurd	محال
act	فعل
action	عمل، فعل، کنش
active	فعـــال
activity	فعالیت
actual	بالفعل، فعلی
actuality	فعلیت
actualize, to	فعلیت بخشیدن
aesthetic	زیبایی‌شناختی
aesthetics	زیبایی‌شناسی
affirmation	تصدیق
agreement	سازگاری، همداستانی، اتفاق
analysis	تحلیل
analytic	تحلیلی
analytic philosophy	فلسفهٔ تحلیلی
animism	جانمندانگاری
anthropomorphic	انسان‌وارانگارانه
anthropomorphism	انسان‌وارانگاری
antithesis	تضاد
antithetical	ضد، نقیض، متضاد
appearance	نمود
application	اطلاق، کاربست، مصداق، شمول
approach	رهیافت
approval	پسند، پسندیدن
a priori knowledge	شناخت پیشینی
a priorism	پیشینی‌انگاری
arbitrary	خودسرانه
argue, to	حجت‌آوردن، حجت‌انگیختن
argument	حجت، برهان
argument for a first cause	برهان بر علت اول
argument from order in nature	برهان از روی سامان در طبیعت
arrangement	آرایش، ترتیب
artificial	صناعی، تصنعی
ascertain, to	مسلم داشتن
ascetic	زاهدانه
asceticism	زهد
aspect	رُویه

assent	تصدیق
assertion	حکم، تصدیق
assumption	فرض، انگاشته
assumphions	اصول مفروض، مفروضات
atheism	الحاد، خدانشناسی
atheistic	الحادی، ملحدانه
atomism	اتم‌باوری، اتمیسم
attitude	نگرش
attribute	صفت
authoritarian	حجیت‌باورانه
authoritarianism	حجیت‌باوری
authority	حجیت، حجیت و مرجعیت، مرجع، مرجع حجیت
awe	خشوع
axiology	ارزش‌شناسی
axiom	اصل بدیهی
axioms	بدیهیات

B

barbarism	نافرهیختگی
behavior	رفتار
behaviorism	رفتارباوری
belief	باور
believe, to	باورداشتن
benevolence	نیکخواهی
benevolent	نیکخواه، نیکخواهانه
blame	نکوهش
body	جسم، بدن
bracket, to	در بین‌الهلالین گذاشتن

C

capable	پذیرا
capacity	توانش، استعداد
causal	عِلّی
causal connection	رابطهٔ عِلّی
causality	علیت
causation	علیت
cause	علت
cause, efficient	علت فاعلی
cause, final	علت غائی
certain	یقینی
certainty	یقین
character	منش-خصلت
clarification of ideas	روشن‌گردانیدن تصورات
class	رده
cogency	قاطعیت
cognitive	شناختی
coherence	هماهنگی، سازواری، همسازی
coherence theory of truth	نظریهٔ هماهنگی راستی
common sense	عقل سلیم
communicable	ابلاغ‌پذیر
communication	ابلاغ، ارتباط، مراوده
complex	مرکب، بغرنج
conceivable	تصورپذیر
conceive, to	تصورکردن، پنداشتن
concept	مفهوم
conception	تصور، دریافت، پنداشت، برداشت
concern	دلبستگی، دلمشغولی، اعتنا
conclude, to	نتیجه‌گرفتن
conclusion	نتیجه، استنتاج
conclusive	قاطع
concrete	مشخص
condition	حال، شرط

conduct	کردار، راهبرد
conscious	آگاه، آگاهانه
consciousness	آگاهی، شعور
consequence	پیامد، نتیجه
consistency	همسازی
consistent	همساز، فارغ از تناقض
constituent	سازا
contention	دعوی
contradict, to	نقض کردن، خلاف کردن
contradiction	تناقض، نقض
contradictory	تناقض‌آمیز، متناقض
contrast	تباین
controversial	مناقشه‌آمیز، مناقشه‌انگیز
controversy	مناقشه
conviction	اقناع، ایقان
corporeal	جسمانی
correlation	همبستگی
correspondence theory of truth	نظریهٔ تطابقی راستی
cosmic	کیهانی
cosmological argument	برهان کیهان‌شناختی
cosmology	کیهان‌شناسی
criterion	ملاک
critical	انتقادی
critical naturalism	طبیعت باوری انتقادی
critical philosophy	فلسفهٔ انتقادی
criticism	انتقاد، سنجش

D

data	داده‌ها
datum	داده
deduction	استنتاج قیاسی، قیاس
deductive	قیاسی
definition	تعریف
demonstration	برهان
denial	انکار، نفی
description	توصیف
descriptive	توصیفی
design	طرح و تدبیر
designer	طراح، مدبر
desirable, the	چیز خواستنی
desire	خواهش
desired, the	چیز خواسته
determination	تعیین، تعین
determinism	جبرانگاری، جبر
determinsit	جبرانگار
deterministic	جبرانگارانه
development	پرورش، تحول
devotion	سرسپردگی
dignity	کرامت
direct perception	ادراک مستقیم
disapproval	ناپسند، ناپسند داشتن
discursive knowledge	شناخت تعقلی
disorderly	نابسامان
distinction	تمایز، تمیز
Divine will	مشیت الهی، ارادهٔ خدا
doctrine	آیین
dogma	عقیده، جزم، حکم جزمی
dogmatic	جزمی
dogmatism	جزمی‌اندیشی
dogmatist	جزمی‌اندیش
doubt	شک
dualism	دوگانه‌انگاری
dualistic	دوگانه‌انگارانه
duration	دیرند

dynamic	پویا

E

effect	معمول، اثر
elaborate	پرداخته، ساخته و پرداخته، مفصل
empirical	تجربی
empirical knowledge	شناخت تجربی
empirical science	علم تجربی
empiricism	تجربه‌باوری
empiricist	تجربه‌باور، تجربه‌باورانه
empiricistic	تجربه‌باورانه
end	غایت
entirety	تمامی
epistemology	شناخت‌شناسی
essence	ماهیت، ذات
essential	ماهوی، ذاتی
eternal	جاویدان، ابدی
ethical	اخلاقی
ethics	اخلاق، اخلاقیات
eudaemonism	سعادت‌باوری
evaluation	ارزش‌گذاری
evidence	گواهی
examination	بازجُست
exclusion	طرد، منع
existence	وجود، هستی
existent	موجود
experience	تجربه
experiencer	تجربه‌گر
experiencing mind	ذهن تجربه‌گر
experiment	آزمایش
experimental	آزمایشی
experimentalism	آزمایش‌باوری
experimentalist	آزمایش‌باور، آزمایش‌باورانه
experimentation	آزمایشگری
explain, to	تبیین‌کردن، توضیح‌دادن
explanation	تبیین
explanatory	تبیین‌گر
explanatory hypothesis	فرضیهٔ تبیین‌گر
explicit	صریح، آشکار
exposition	شرح
expressible	بیان‌پذیر
expression	بیان
extended	ممتد
extension	امتداد
extra_empirical knowledge	شناخت فراتجربی
extra_scientific	فراعلمی
extreme	حد کرانی، حد افراطی

F

fact	امر واقع
factual statement	گزارهٔ واقعی
faculty	قوه، قوهٔ ذهنی
faith	ایمان
fallible	خطاپذیر، جایزالخطا
false	دروغ، کاذب
falsity	دروغ، کذب
fatalistic	قضا و قدری
feature	رخساره
field	زمینه، حوزه
figurative meaning	معنای مجازی
final	فرجامین، غائی، نهایی
final arbiter	داور فرجامین
finality	غائیت
finite	متناهی
flesh and spirit	تن و روان

flux	سیلان
follow, to	برآمدن (= منتج شدن)
force	نیرو
form	صورت
formal	صوری
formal science	علم صوری
formulation	تقریر
freedom of the will	آزادی اراده، اختیار
free will	ارادهٔ آزاد، اختیار
function	کارکرد

G

general	کلی، عام
generality	کلیت، عموم
generalization	تعمیم
generic	عام
genuine problem	مسئلهٔ حقیقی
greatest good	نیکی برین، خیر اعلی
ground	دلیل، مبنی، محمل

H

happiness	نیکبختی، سعادت
hedonism	لذت‌باوری
hedonist	لذت‌باور
highest good	نیکی برین، خیر اعلی
humility	فروتنی، تواضع
hypostatizing	تجوهر
hypothesis	فرضیه
hypothetical	فرضی

I

idea	تصور
idea, clear and distinct	تصور روشن و متمایز
ideal	آرمان-آرمانی، مثالی
idealism	تصورباوری
idealist	تصورباور، تصورباورانه
idealistic	تصورباورانه
idealization	آرمان‌سازی
identical	یکسان
identify, to	یکسان‌گرفتن، یکسان‌انگاشتن
identity	یکسانی، اینهمانی، هویت
image	خیال، صورت مخیل، صورت ذهنی
imaginal	خیالی، مخیل
imagination	تخیل، متخیله
imagine, to	تخیل کردن
immanence	حلول
immanent	حالّ
immaterial	نامادی
immediacy	بی‌واسطگی
immediate	بی‌میانجی، بی‌واسطه
immortal	نامیرنده
immortality of the soul	نامیرندگی نفس
implication	دلالت تضمنی، دلالت ضمنی
implicit	مضمر، پوشیده
imply, to	متضمن بودن
impossible	ناممکن، ممتنع، محال
incommunicable	ابلاغ‌ناپذیر
incomprehensible	نافهمیدنی، فهم‌ناپذیر
inconceivable	تصورناپذیر
inconsistency	ناهماهنگی، ناهمسازی
indefinable	تعریف‌ناپذیر
indescribable	توصیف‌ناپذیر
individual	فرد - فردی
individualism	فردباوری
individualistic	فردباورانه
indivisible	بخش‌ناپذیر
indubitable	شك‌ناپذیر

induction	استقرا
inductive	استقرایی
inexplicable	تبیین‌ناپذیر، تبیین‌نکردنی
inexpressible	بیان ناپذیر
infallible	خطاناپذیر
inference	استنتاج
infinite	نامتناهی، بی‌نهایت، بیکران
infinite regress	تسلسل
infinity	بیکرانی
inherent	ذاتی، فطری
inquiry	پژوهش
inseparable	جدایی‌ناپذیر
insight	بصیرت، بینش
insoluble	ناگشودنی (مسئله)
institution	نهاد (اجتماعی)
instrumentalism	ابزارانگاری
intellectual	عقلی
intellectual temper	مشرب عقلی
intelligible	معقول، فهم‌پذیر
intending consciousness	آگاهی ملتفت
intention	قصد
intentional	ملتفت
intentionality	حیث التفاتی
interaction	همکنشی
interpretation	تفسیر
introspection	درون‌نگری
intuit, to	شناختن شهودی
intuition	شهود
intuitionism	شهودباوری
intuitionist	شهودباور
intuitive	شهودی
irrational	ناعقلانی
irreducibility	تحویل‌ناپذیری
irreligion	بی‌دینی

J

judgment	داوری، حکم
justification	حقانیت، محمل عقلانی، توجیه

K

kingdom of God	ملکوت خدا
knowable	شناختنی
knower	شناسنده، عالم
knowing ego	نفس شناسنده
knowing mind	ذهن شناسنده
knowledge	شناخت
known	شناخته، معلوم

L

liberation	وارستگی
linguistic	زبانی
linguistic analysis	تحلیل زبانی
linguistic philosophy	فلسفهٔ زبانی
linguistic usage	کاربرد زبانی
literal meaning	معنای حقیقی، معنای لفظی
logical meaning	معنای منطقی

M

machinelike	ماشین‌وار
magnitude	اندازه
manipulation	برزیدن
material	مادی
materialism	ماده‌باوری
materialist	ماده‌باور، ماده‌باورانه
materialistic	ماده‌باورانه
material substance	جوهر مادی

matter	ماده
meaning	معنی
meaningful	معنی‌دار
meaningfulness	معنی‌داری
meaninglessness	بی‌معنایی
means	وسیله
mechanical	ماشینی، مکانیکی
mechanism	ماشین‌وارانگاری، مکانیسم، ماشین‌وارگی، ماشین
mechanist	ماشین‌وارانگار
mechanistic	ماشین‌وارانگارانه
mediate	به‌میانجی، به‌واسطه
mediation	وساطت
memory	حافظه
mental	ذهنی
mentalism	ذهن‌باوری
mental makeup	ساخت ذهنی
metaphysical	مابعدالطبیعی، متافیزیکی
metaphysics	مابعدالطبیعه، متافیزیک
method	روش
methodical	روشمند، روشمندانه
methodology	روش‌شناسی
methodological	روش‌شناختی، روشمندانه
mind	ذهن
mode	حالت
modification	جرح و تعدیل، اصلاح، تصرف
monism	یگانه‌انگاری
monotheism	توحید
moral	اخلاقی، معنوی
moral command	امر اخلاقی
morality	اخلاق
moral prohibition	نهی اخلاقی
moral sanctions	جزاهای اخلاقی
moral sense	حس اخلاقی
mystic	عارف
mystical	عارفانه
mystical revelatory experience	تجربهٔ کشف و عیان عارفانه
mysticism	عرفان، رازوری

N

naturalism	طبیعت‌باوری
naturalist	طبیعت‌باور
naturalistic	طبیعت‌باورانه
nature	طبیعت، طبع، سرشت، ماهیت
necessary	ضروری
necessity	ضرورت
nominalism	نام‌انگاری
nominalist	نام‌انگار
nominalistic	نام‌انگارانه
norm	هنجار
normative	هنجارگذار
noumenon	ذات

O

object	موضوع، عین، شیء
objection	ایراد، اشکال، خرده‌گیری
objective	عینی
observation	مشاهده
observer	مشاهده‌گر
omnipotence	همه‌توانی
omnipotent	همه‌توان
ontological argument	برهان هستی‌شناختی
ontology	هستی‌شناسی
operation	کنش، کار
opinion	گمان، ظن، عقیده
order	سامان، نظم
ordered	سامان‌یافته، بسامان
orderly	بسامان
organization	سازمان، سازمان‌دهی

organized	سازمان‌یافته
organizing form	صورت سازمان‌بخش
organizing structure	ساخت سازمان‌بخش
otherworldly	آنجهانی
outlook	نگرش، دید

P

pain	رنج، درد
panpsychism	همه روان‌باوری
pantheism	آیین وحدت‌وجود، همه‌خداباوری
pantheist	وحدت وجودی
paradox	حال متناقض‌نما
part	جزء
participation	بهره‌مندی
particular	جزئی، خاص
particularism	جزئی‌انگاری
particularity	جزئیت
particulars	جزئیات
passion	شور، انفعال
pattern	الگو، طرح، نقش
perceive, to	ادراک کردن
perception	ادراک
perceptual knowledge	شناخت ادراکی
perdition	لعن ابدی
perfection	کمال، کمال یابندگی
perishable	فناپذیر
perspective	چشم‌انداز، دید
phenomenological	پدیده‌شناختی
phenomenology	پدیده‌شناسی
phenomenon	پدیده
philosophizing	فلسفه‌پردازی
piety	پارسایی
plasticity	شکل‌پذیری
pleasurable	لذت‌بخش
pleasure	لذت
polytheism	شرک
possibility	امکان
possible	ممکن، امکان‌پذیر
postulates	مسلمات
potential	بالقوه
power	توان
practical	عملی
practice	عمل
pragmatic	عمل‌باورانه، عملی
pragmatism	عمل‌باوری
pragmatist	عمل‌باور، عمل‌باورانه
praise	ستایش
predicate	محمول
premisse	مقدمه (در منطق)
presupposition	پیش‌فرض
presuppositionlessness	بی‌پیش‌فرضی
principle	مبدأ
principles, first	مبادی نخستین
probability	احتمال
probable	محتمل
problem	مسئله
problematic	مسئله‌انگیز
problematic situation	موقعیت مسئله‌انگیز
problem of evil	مسئلهٔ بدی، مسئلهٔ شرّ
procedure	شیوه، شیوهٔ کار
process	فراگرد
proof	برهان
property	خاصه، خاصیت
proposition	گزاره
pseudo_problem	مسئلهٔ کاذب
psychological meaning	معنای روان‌شناختی
punishment	کیفر، عقوبت
pure form	صورت ناب
purpose	غرض
purposive	غرض‌دار

Q

qualitative	کیفی
qualities, primary	کیفیات نخستین
qualities, secondary	کیفیات دومین
quality	کیفیت
quantitative	کمّی
quantity	کمّیت

R

rational	عقلی، عقلانی
rationalism	عقل‌باوری
rationalist	عقل‌باور، عقل‌باورانه
rationalistic	عقل‌باورانه
rationality	عقلانیت
realism	واقع‌انگاری
realist	واقع‌انگار
realistic	واقع‌انگارانه
reality	واقعیت، حقیقت
reasoning	استدلال، تعقل
reducible	تحویل‌پذیر
reduction	تحویل، تبدیل
reductive	تحویل‌کننده
reductive fallacy	مغالطهٔ تحویل‌کننده
refinement	پالایش
reflection	تأمل
reflective	تأمل‌آمیز
refutation	ردّ، ابطال
relation	نسبت، رابطه
relative	نسبی
relativism	نسبی‌انگاری
representative perception	ادراک بازنماینده
revealed	وحی‌شده، وحیانی، ملهم
revelation	وحی، الهام
reverence	حرمت
reward	پاداش، اجر
right	درست، صواب، حق
ritual	شعایر، شعیره

S

salvation	رستگاری
scales of values	مراتب ارزشها
sceptic	شکاک
sceptical	شکاک، شکاکانه
scepticism	شکاکیت
scholasticism	فلسفهٔ مدرسی، اسکولاستیک
Schoolmen	مدرسیان
science	علم
scientific	علمی
scientist	دانشمند
selective	گزین‌کار
self	خود، نفس
self_determination	تعیین خود، تعین‌یابی
self_evidence	خودپیدایی
self_evident	خودپیدا
self_sufficient	خودبسنده
self_sustaining	ایستاده به خویش، قائم به‌ذات
sensation	احساس
sensationalism	احساس‌باوری
sensationalist	احساس‌باور
sensationalistic	احساس‌باورانه
sense	معنی، حیث، لحاظ ـ حس ـ حسی ـ حس‌کردن
sensed	محسوس
sense experience	تجربهٔ حسی
sense impressions	انطباعات حسی
sense observation	مشاهدهٔ حسی

sense organ	اندام حسی
sense perception	ادراک حسی
sensible	محسوس
sensory	حسی
sensory experience	تجربهٔ حسی
sign	نشانه
significance	معنی، دلالت، مدلول
significant	معنی‌دار، دالّ، مفید معنی
signifying	دلالت
simple	بسیط، ساده
simplicity	بساطت، سادگی
solipsism	خودباوری
soluble	گشودنی (مسئله)
solution	گشایش (مسئله)، حل، راه‌حل
soul	نفس
space	مکان
spatial	مکانی
spatio_temporal	مکانی-زمانی
specific	خاص
speculation	نظرپردازی، کاوش نظری
speculative	نظری
speculative philosophy	فلسفهٔ نظری
spirit	روح، روان
spiritual	روحی، روحانی
spiritualism	روح‌باوری
spiritualist	روح‌باور
spiritualistic	روح‌باورانه
spirituality	روحانیت
spiritual substance	جوهر روحانی
statement	گزاره - بیان، شرح
static	ایستا
status	پایگاه
structure	ساخت
subject	ذهن - موضوع
subjective	ذهنی
subjectivism	ذهن‌باوری
substance	جوهر
substantial	جوهری
super_mind	ابرذهن
supernatural	فراطبیعی
supernaturalism	فراطبیعت‌باوری
supernaturalist	فراطبیعت‌باور
supernaturalistic	فراطبیعت‌باورانه
supernature	فراطبیعت
supreme	برین
supreme good	نیکی برین، خیر اعلی
symbol	نماد
symbolical	نمادین
symbolism	نمادپردازی
symbolizing	نمادپردازی
sympathy	همدلی، هم‌حسی
synthetic	ترکیبی
system	دستگاه
systematic	دستگاه‌مند
systematization	دستگاه‌سازی
system_builder	دستگاه‌ساز

T

tautology	همان‌گویی
teleological argument	برهان غایت‌انگارانه
teleology	غایت‌انگاری
temporal	زمانی
term	لفظ، اصطلاح
test	آزمون - آزمودن
theism	خداپرستی
theologian	حکیم لاهوتی، متاله
theoretical	نظری
theorizing	نظریه‌پردازی
theory	نظریه
thinker	اندیشه‌گر، اندیشمند
time	زمان
transcendent	متعالی

true	راست، صادق، حق
truth	راستی، صدق، حقیقت

U

ultimate	فرجامین، غائی
uncaused	نامعلول
uncaused cause	علت نامعلول
understanding	فهم
unified	یگانه، وحدت‌یافته
uniform	همگونه
uniformity	همگونگی
unintelligible	فهم‌ناپذیر، نافهمیدنی
unique	یکتا
uniqueness	یکتایی
unitary	یگانه
unity	یگانگی، وحدت
universal	کلی، فراگیر، همه‌گیر، عام
universal assent	اجماع، تصدیق عام
universality	کلیت
universals	کلیات
universe	گیتی، کائنات، جهان
unknowable	ناشناختنی
unsolved	ناگشوده (مسئله)
untestable	آزمون‌ناپذیر
utilitarianism	فایده‌باوری

V

validity	اعتبار
valuable	ارزشمند
value	ارزش
verbal	لفظی
verifiability	تحقیق‌پذیری
verifiable	تحقیق‌پذیر
verification	تحقیق‌ورزی
verify, to	به‌تحقیق‌رساندن، محقق داشتن
vice	رذیلت
vicious	رذیل، رذیلانه
view	نظر، رأی
virtue	فضیلت
virtuous	فضیلت‌مند، فضیلت‌مندانه
voluntary act	فعل ارادی

W

whole	کل
will	خواست، اراده، مشیت
will to believe	خواست باورداشتن
wisdom	فرزانگی، حکمت
wise	فرزانه، حکیم
working hypothesis	فرضیهٔ کارا
world-perspective	جهان‌نگری، جهان‌بینی
world-view	جهان‌بینی
worship	پرستش
wrong	نادرست، خطاء، باطل

منابع گزیده برای مطالعهٔ بیشتر

فصل ۱ تا ٤: کارکرد تفکر فلسفی در زندگی انسان

Plato, *Republic,* Book VI, 484-501.
Dewey, John, "The Meanings of Philosophy," in *Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy,* ed. J. Ratner.
Dilthey, Wilhelm, *The Essence of Philosophy,* trans. S. A. and W. T. Emery.
Whitehead, A. N., *Process and Reality,* Part I, Ch. I.
Waismann, Friedrich, "How I See Philosophy," in *Logical Positivism,* ed. A. J. Ayer.
Russell, Bertrand, "The Value of Philosophy," in *The Problems of Philosophy.*

فصل ٥: روشهای بنیادین پژوهش

Bacon, Francis, "The Four Idols," in *Novum Organum,* Aphorisms xxxviilxviii.
Peirce, C. S., "The Fixation of Belief," in *The Philosophy of Peirce: Selected Writings* (also titled *Philosophical Writings of Peirce),* ed. J. Buchler.
James, William, "The Will to Believe," in *The Will to Believe.*
Bradley, F. H., *Essays on Truth and Reality,* Ch. II.
Marcel, Gabriel, "Some Thoughts on Faith," in *Being and Having.*

فصل ٦: روش علمی

Campbell, Norman, *What Is Science?*
Duhem, Pierre, *The Aim and Structure of Physical theory,* Trans. P. P. Wiener.
Nagel, Ernest, *The Structure of Science,* Chs. 1, 2.
Whitehead, A. N., *Science and the Modern World,* Chs. 1, 2.
Hanson, N. R., *Patterns of Discovery,* Ch. 1.

فصل ۷: تاثیر عقل و تجربه در شناخت آدمی

Descartes, René, *Rules for the Direction of the Mind,* Rules I-XIV.
Spinoza, Baruch, *On the Improvement of the Understanding.*
Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding,* Book II, Chs. 1, 2.
Hume, David, *A Treatise of Human Nature,* Book I, Part I.
Kant, Immanuel, *Prolegomena to Any Future Metaphysics,* Secs. 1-13.
Dewey, John, *Reconstruction in Philosophy,* Ch. IV.

فصل ۸: مسائل راجع به عرصه و گسترهٔ شناخت

Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism,* Books I,II.
Descartes, René, *Meditations on First Philosophy.*
Hume, David, *An Inquiry concerning Human Understanding,* Secs. iv, v, xii.
Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations,* Introduction, First Meditation.
Moore, G. E., *Some Main Problems of Philosophy,* Ch. IV.
Ayer, A. J., *The Problem of Knowledge,* Ch. 2.

فصل ۹: بی‌واسطگی، ابلاغ، و زبان

Bergson, Henri, *An Introduction to Metaphysics* (also published as Ch. VI of *The Creative Mind).*
Croce, Benedetto, *Aesthetic,* Chs. I-III.
Stace, W. T., *Mysticism and Philosophy.*
Austin. J. L., *How to Do Things with Words.*
Buber, Martin, "Dialogue," in *Between Man and Man.*

فصل ۱۰: مسئلهٔ معنی

Plato, *Cratylus,* 1-391.
Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding,* Book III, Chs. I, II, IX, X, XI.
Peirce, C. S., "How to Make Our Ideas Clear," in *The Philosophy of Peirce; Selected Writings* (also titled *Philosophical Writings of Peirce),* ed. J. Buchler.
Royce, Josiah, *The Problem of Christianity,* Vol. II, Lectures XI-XIV.
Cassirer, Ernst, *Language and Myth,* trans. S. K. Langer.
Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations,* Secs. 1-133.
Quine, W. V., *Word and Object,* Chs. 1, 2.

فصل ۱۱: راستی چیست؟

Nagel, E., and Brandt, R. (eds.), *Meaning and Knowledge,* PP. 124-160, 166-176.
Aquinas, Thomas, "On Truth," in *Selections from Medieval Philosophers,* Vol. II, ed. R. McKeon.

Royce, Josiah, "The Possibility of Error," in *The Religious Aspect of Philosophy.*
Jaspers, Karl, *Reason and Existenz,* Lecture 3.
Brentano, Franz, *The True and the Evident,* Part One, Ch. I; Part Four. Ed. O. Kraus, trans. R. M. Chisholm, I. Politzer, K. R. Fischer.

فصل ۱۲: مفهوم ارزش

Moore, G. E., *Principia Ethica,* Ch. 1.
Dewey, John, *Theory of Valuation.*
Perry, R. B., *General Theory of Value,* Ch. 5.
Shirk, E., *The Ethical Dimension,* Ch. 1.
Hare, R. M., *The Language of Morals.*
Nowell-Smith, P., "The Meaning of 'Good,' " in *Readings in Ethical Theory,* ed. W. Sellars and J. Hospers, pp. 302-317.

فصل ۱۳: جهان‌بینی فراطبیعت‌باورانه

Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles,* Book I, Chs. 1-9.
Hume, David, (1) *Dialogues concerning Natural Religion;* (2) "Of Miracles," in *An Inquiry concerning Human Understanding.*
Bradley, F. H., "On God and the Absolute," in *Essays on Truth and Reality.*
Taylor, A. E., *Does God Exist?*
Hartshorne, C., and Reese, W. L., *Philosophers Speak of God.*
Tillich, Paul, *Systematic Theology,* Vol. I, Part II.

فصل ۱۴: ماده‌باوری

Lucretius, *On the Nature of Things,* Book II.
La Mettrie, J. O. de, *Man a Machine.*
D'Holbach, Baron P. H. T., *Common Sense.*
Büchner, Ludwig, *Force and Matter.*
Spencer, Herbert, *First Principles,* Part II.
Elliot, Hugh, *Modern Science and Materialism,* Chs. 5, 6.
Bertalanffy, L. Von, *Modern Theories of Development,* Ch. II.

فصل ۱۵: تاکید بر ذهن

Leibnitz, G. W., (1) *Discourse on Metaphysics; (2) Monadology.*
Berkeley, George, *Three Dialogues between Hylas and Philonous.*
Fichte, J. G., *The Science of Knowledge,* trans P. Heath and J. Lachs.
Royce, Josiah, (1) *Lectures on Modern Idealism; (2) The Spirit of Modern Philosophy,* Lecture XI.
Lenin, V. I., *Materialism and Empirio-Criticism,* Introduction, Ch. 1.
Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind.*

فصل ۱٦: برداشت وسیعتر از طبیعت

Aristotle, *On the Soul (De Anima).*
Spinoza, Baruch, *Ethics.*
Dewey, John, *Experience and Nature.*
Alexander, Samuel, *Philosophical and Literary Pieces,* Chs. IX, XI.
Santayana, George, *The Realm of Spirit.*
Woodbridge, F. J. E., "The Nature of Man," Naturalism and Humanism," and "The Preface to Morals," in *Nature and Mind.*

فصل ۱۷: ارزشهای اخلاقی و زیبایی‌شناختی

Ethical Values

Plato, (1) *Republic,* Books I, II; *(2) Protagoras; (3) Gorgias; (4) Crito.*
Aristotle, *Nicomachean Ethics.*
Kant, Immanuel, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals.*
Kiergegaard, Søren, (1) *Fear and Trembling; (2) The Sickness unto Death.*
Mill, J. S., *Utilitarianism.*
Sartre, J.-P., in *The Philosophy of Jean-Paul Sartre,* ed. R. Cumming, pp. 243-352.
Hobhouse, L. T., *Morals in Evolution.*
Sidgwick, Henry, *Outlines of the History of Ethics,* 3rd ed.

Aesthetic Values

Plato, (1) *Symposium; (2) Ion; (3) Hippias Major.*
Aristotle, *Poetics.*
Hegel, G. W. F., Selections from *The Philosophy of Fine Art,* in *Philosophies of Art and Beauty,* ed. A Hofstadter and R. Kuhns.
Tolstoy, Leo, *What Is Art?*
Dewey, John, *Art as Experience,* Chs. 1-5.
Croce, Benedetto, *Guide to Aesthetics,* trans. P. Romanell.

فصل ۱۸: تفسیر دین

Nietzsche, Friedrich, "The Religious Mood," in *A Modern Reader in the Philosophy of Religion,* ed. W. Arnett.
James, William, *The Varieties of Religious Experience.*
Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy.*
Santayana, George, *Reason in Religion.*
Niebuhr, Reinhold, *Reflections on the End of an Era.*
Russell, Bertrand, "A Free Man's Worship," in *Mysticism and Logic* or in *Philosophical Essays.*
Tillich, Paul, "Religion," in *A Modern Reader in the Philosophy of Religion,* ed. W. Arnett.
Ayer, A. J., *Language, Truth, and Logic,* 2nd ed., Ch. VI.
Smart, Ninian, *Reasons and Faiths.*

فهرست نام کسان

فهرست موضوعی

سروش منتشر کرده است :

- ***خانهٔ بزرگ ما، سیارهٔ آبی و زیبا***. روت روجا و اتاویو روت. ترجمهٔ علی فروزفر. گروههای سنی «ب» و «ج». ۴۶ صفحه، چهاررنگ، خشتی. ۲۳۰۰ ریال.
- ***خورشید مال کیست؟*** یوری آورنکوف. ترجمهٔ امیرعلی محسنیان. گروه سنی «الف». ۲۰ صفحه، چهار رنگ، ۲۸×۲۱/۵. ۸۰۰ ریال.
- ***داستانهایی از اساطیر یونان***. لائورا اوروپتو. ترجمهٔ جمشید کاویانی.
- ***دختر آینه‌پوش***. فریبا کلهر. نوجوانان. ۲۴۴ صفحه، رقعی. ۱۸۰۰ ریال.
- ***در سرزمین خرگوشهای آفتابی***. وسولود نستایکو. ترجمهٔ صوفیا محمودی. گروه سنی «ج». ۱۳۲ صفحه، رقعی. ۱۹۵۰ ریال.
- ***درهٔ آهوان***. محمدرضا یوسفی. نقاشی پرویز حیدرزاده. گروه سنی «د». ۱۲۰ صفحه، رقعی. ۲۴۰۰ ریال.
- ***دریا و دریانوردی***. یعقوب حیدری. گروههای سنی «ج» و «د». ۷۶ صفحه، رقعی. ۷۰۰ ریال.
- ***روز تولد*** (مجموعه داستان). مصطفی خرامان. گروه سنی «د». ۶۴ صفحه، رقعی. ۶۵۰ ریال.
- ***زمستان در جنگ***. یان ترلو. ترجمهٔ حسین ابراهیمی. گروههای سنی «د» و «هـ». ۲۰۸ صفحه، رقعی. ۱۸۰۰ ریال.
- ***ستاره در خواب***. ملیحه بهرامی پارسا. نقاشی حمیده آبنوس. گروه سنی «ب». ۱۲ صفحه، چهار رنگ، خشتی. ۴۸۰ ریال.
- ***۶۰۰ پرسش و پاسخ***. الیزابت هاردی. مترجمان: محمد و محمدرضا شمس. ۳۸۲ صفحه. ۹۸۰۰ ریال.
- ***شهر مورچگان***. آرتور دوراس. ترجمهٔ علیرضا توکلی صابری. گروههای سنی «ب» و «ج». ۳۲ صفحه، چهاررنگ. ۱۷/۵×۲۲. ۱۸۰۰ ریال.
- ***شیر در آینهٔ جادویی***. بینگ زی. ترجمهٔ لادن سید نقوی. گروههای سنی «ب» و «ج». ۲۴ صفحه، چهاررنگ، خشتی. ۱۴۰۰ ریال.
- ***ظهر روز دهم*** (منظومه). قیصر امین‌پور. نقاشی پروین ناصری. نوجوانان. ۲۰ صفحه، دو رنگ، رقعی. ۷۵۰ ریال.
- ***قصه‌های لیلا***. زکریا تامر. ترجمهٔ وحید امیری. گروههای سنی «ج» و «د». ۴۰ صفحه، رقعی. ۵۰۰ ریال.
- ***کوگار، شیر کوهی***. چستر آرون. ترجمهٔ حسین ابراهیمی. گروههای سنی «د» و «هـ». ۱۷۲ صفحه، رقعی. ۳۷۵۰ ریال.
- ***گامهای موسیقی***. فریبا کلهر. نقاشی نازنین شیخی. گروه سنی «ج». ۸۸ صفحه، ۲۲/۵×۱۶/۵. ۳۲۰۰ ریال.